دكتور
فتحي عبد الكريم

الدولة والسيادة
في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ - شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة ت ٩٣٧٤٧٠

دكتور
فتحي عبد الكريم

الدولة والسيادة
في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ - شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة ت ٩٢٣٧٤٧٠

مطبعة حسان
(٤٢) شارع الجيش - ت ٨٣٣٥٤٠ القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

« ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف ويَنهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » .

(صدق الله العظيم)

مقدمة

هزمت الجيوش الصليبية شر هزيمة فى الحروب التى دامت ثلاثة قرون بين الغرب المسيحى والشرق المسلم منذ القرن الحادى عشر الميلادى .

وفى الوقت الذى لم يحقق فيه المنتصرون أية فائدة من نصرهم استفاد المنهزمون من هزيمتهم فائدة عظمى فى دينهم وفى دنياهم .

استفاد الصليبيون فى دينهم بحركة الإصلاح الدينى تحت تأثير ما عرفوه عن الإسلام من الإيمان بوحدانية الله وبرفع الوساطة بين العبد وربه ، وحرية الفرد فى التفكير ، وحقه فى شرح الكتاب المقدس وتفسيره .

واستفادوا فى دنياهم - نتيجة لإصلاحهم الدينى - فى مقاومة الظلم القائم باسم الله وباسم الكنيسة ، ومقاومة الضغط على حرية الفرد فى تفكيره وتعبيره ، ومقاومة الرق البشرى فى المجتمع الأوربى الذى كانت تباركه الكنيسة طوال القرون الوسطى ، ويمارسه الأشراف والنبلاء فى مجتمعاتهم .

ونتيجة لذلك كله فقد تحرروا واستعادوا إنسانيتهم وأعادوا تكوين مجتمعهم بعيداً عن سلطة الكنيسة ونفوذ رجال الدين .

أما المسلمون فكان نصرهم على الصليبيين بداية عصر انحطاطهم، وتفتيت ملكهم ، حيث انقسموا إلى أحزاب وشيع وتمزقت دولتهم الواحدة إلى دويلات وممالك ، وترتب على ذلك أن اندفع الاستعمار الغربى الصليبي إلى هذه الاشلاء يزيدها تمزيقا .

ولقد مرت هذه الغزوة الاستعمارية لبلاد الإسلام بمرحلتين :

تمثلت أولاهما فى الحملة التى قادها ذلك الاستعمار على القيم الإسلامية

وفى الهجوم على الإسلام كدين كى يخف وزنه فى نفوس أتباعه .

وتمثلت المرحلة الثانية فى توطين الفكر العلمانى فى المجتمعات الإسلامية .

أما عن المرحلة الأولى فقد استهدف الاستعمار فيها مقومات الفكر الإسلامى . فأخذ يصفها بأنها مقومات جامدة لا تصلح للعصر الحديث ، لاسيما تلك المقومات السياسية التى تستند إلى قواعد دينية إسلامية ، وأنها كانت ولم تزل السبب فى تأخر المسلمين سياسيا ، وأنه ليس هناك من بديل إلا إقامة الدولة على أسس علمانية كتلك التى تقوم عليها مفاهيم الدول الغربية .

ولقد تبين من خلال الأساليب التى مارسها الاستعمار أنه يبدأ بالتشكيك فى القيم الإسلامية ويثنى بإحلال قيم أخرى محلها ثم ينتهى بالدعوة إلى الاندماج الكامل فى الحضارة الغربية .

هذا التشكيك فى القيم الإسلامية يعمل على أضعاف الثقة بمقومات الفكر الإسلامى وعلى أضعاف الصلة به ، الأمر الذى يسهل عملية إحلال المفاهيم الغربية محل المفاهيم الإسلامية . فإذا ماتم ترجيح مفاهيم الفكر والحضارة الغربية يصبح التاريخ والتراث الإسلامى والشريعة الإسلامية لاضرورة لها فى عملية تقدم الدولة والمجتمع طالما أنها لا تصلح ولا تنسجم وروح العصر الحديث .

والأمثلة على هذه الحملات التى قام بها الاستعمار فى محاولات التشكيك فى القيم الإسلامية كثيرة ومتنوعة . فهو يزعم أن الفكر الإسلامى فكر غير واقعى ، والهدف من ذلك هو الانتهاء إلى حاجة الشرق العربى الإسلامى إلى الأخذ بفكر واقعى وذلك هو الفكر الغربى . وهو يصف هذا الفكر الإسلامى بأنه فكر يستسلم للماضى ، ويصف أتباعه الذين يتمسكون بتراث

للماضى ويعيشون عليه بأنه فاتهم أن يعرفوا عنه أنه يشكل عائقا دون حركتهم وتطورهم .

ومن الأمثلة على هذه الحملات كذلك الادعاء بأن الإسلام دين لا شأن له بالسياسة وأن تدخل الإسلام كعقيدة دينية قد أضر كثيرا بالسياسة وأضفى عليها الجمود ، لأن مسائل الدين لا تتعلق بأكثر من العبادات وعلاقة الإنسان بربه وأما السياسة فإنها مسألة دنيوية ، وأنه خير للعرب أن يقيموا مناهيمهم السياسية على مفاهيم قومية حديثة كتلك التى قامت عليها أوربا التى فصلت شئون دينها عن شئون دنياها .

ولم تقتصر حملة الاستعمار على ما تقدم بل تناولت جوانب أخرى ، منها الجانب المتمثل فيما صاحب المجتمع الإسلامى من تدهور فى عصوره المظلمة التى أعقبت سقوط الدولة العباسية ، وفترة الحكم العثمانى التى تشكل امتدادا لها .

فلقد ترجموا الإسلام ومبادئه ومفاهيمه فى ضوء التدهور الذى مر به المجتمع الإسلامى وعزوا ذلك إلى المبادىء والقيم الإسلامية نفسها حيث وصفوها بأنها مبادىء التأخر السياسى والاجتماعى ، وأنها المبادىء التى ترتب عليها هزيمة العرب والمسلمين .

تلك كانت أولى مراحل الاستعمار فى الابقاء على ضعف المسلمين وفرقتهم وهى المرحلة التى تمثلت فى الحملة التى شنها على القيم الإسلامية .

وكانت المرحلة التالية هى مرحلة توطين الفكر العلمانى فى المجتمعات الإسلامية ، فلقد اقتحم الاتجاه العلمانى مجتمع المسلمين فى كل مكان ، اقتحم مجال التعليم ، واقتحم مجال التشريع والقضاء واستطاع أن يعزل فقه الإسلام عن الحياة السياسية والمدنية وأن يحصره فى الأحوال الشخصية وحدها ، واستولى على نظام الحكم بفلسفته التى تسقط الدين من الاعتبار وأخذ يغالب

الإسلام فى عنف ويقهره على الاستكانة والتخلى عن سيادته، طوال فترة الاستعمار .

ولم يكن الوضع بعد استقلال المجتمعات الإسلامية بأحسن منه قبل الاستقلال، ذلك لأن الحكم الوطنى اعتمد على الجيل الجديد ، وهو الجيل الذى رباه المستعمر فى مدارسه وعلى أساس من توجيهاته .

وكان شعار الحكم الوطنى بعد الاستقلال هو الحياة المعاصرة واستكمال اقتباس نظمها السياسية والإدارية والتشريعية والتعليمية من الغرب حتى يصبح المجتمع حضاريا معاصرا وليس رجعيا متخلفا !! وحملت كلمة الحضارة المعاصرة كل معانى البعد عن الماضى وتراثه ، كما حملت كلمة الرجعية كل معانى البغض والكراهية لذلك الماضى مهما كانت له من قيمة ذاتية ومهما دخل فيه من تعاليم الاسلام ومبادئه .

ولقد ترتب على ذلك كله تبعية فكرية وسياسية وإدارية وتشريعية وتعليمية للغرب حتى أن الحكم الوطنى — بعد الاستقلال — لم يستطع أن يتخلص من هـــذه التبعية فسار على تقليد الغرب فى كل ماله من نظم لأنها كانت تركه موروثة ولأنه كان من السهل على هذا الحكم الوطنى أن يستمر عن طريق المحاكاة والتقليد بدلا من التأصيل من جديد على تراث الماضى فى تلك المجتمعات، ولأن الأجيال الجديدة للحكم الوطنى كانت ـ بحكم تكوينها الثقافى والتوجيهى ـ غير مستعدة لأن تنظر فى هذا التراث نظرة فاحصة[1] .

تلك كانت حالة الأمة الاسلامية بعد أن اجتاحتها جحافل الاستعمار

---

(١) د . محمد البهى : الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر ـ مشكلات الحكم والتوجيه الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة سنة ١٩٦٥ م — ص ٤٧٧ — ٤٨٠ .

الصليبي ، وهى حالة مرت بمثلها أو بقريب منها كثير من الأمم ، فكثيرا مايحدث أن تنتاب أمة ما حالة ركود وخمود نتيجة لعوامل مختلفة داخلية وخارجية ، هذه الحالة تخلط عليها أمرها وتوقف سيرها وقد تنحرف بها عن سواء سبيلها إلى نهج غير نهجها وغاية غير غايتها . ولكن الأمة المجيدة ذات الحضارة الأصيلة لا تلبث فى ساعة صحو أن تعود إلى نفسها وتستطلع مكنون ضميرها وما استقر فى أعماق وجدانها فتقتبس من أنواره لمحات هادية تنير لها حاضرها وترسم طريق مستقبلها .

وأمتنا العربية تمر اليوم بفترة من أحرج فتراتها تجعلها فى أمس الحاجة لمثل هذه المراجعة حتى تنبت من جديد المبادىء التى ترسبت فى أعماقها عبر قرون طويلة شاهدت عزها ومجدها . ولقد بدأت بوادر الصحو فى عالمنا العربى ، وظهر أثر ذلك واضحاً فى تلك الحركة الفكرية والعلمية التى تستهدف العودة إلى منابعنا الأصيلة الصافية ، وهذا ما يبشر بالخير وما يؤكد أنها نهضة فكرية أصيلة .

ذلك أن أهم ما يميز النهضة الفكرية والحضارية الأصيلة عن النهضة الفكرية والحضارية المزيفة هو أن النهضة الأصيلة تستقى أفكارها ومقوماتها من تراثها ومن تقاليد وأصول بيئتها الفكرية والحضارية ، أما النهضة المزيفة — إن صح تسميتها بنهضة — فإنها تقوم عادة على أصول فكرية وحضارية مستوردة لا تنبع أساسا من تراثها وتقاليد بيئتها الحضارية وهذا ما يهدد كيان الأمة ويجعلها تعيش دائما فى فراغ فكرى .

لقد قررت أمتنا العربية أن تتحرر وأن تتطور وأن تحيا حياة حرة كريمة ولقد عرفت أمتنا طريقها . . . وما طريقها إلا الرفض الصارم للأفكار والمبادىء والعقائد المستوردة من الخارج والتى لا تتفق مع دينها وقيمها ومنهجها

فى الحياة ، ثم العودة إلى دينها وشريعتها تستلهم منهما مثلها وأفكارها ومبادئها . وعلى هذه الأمة أن تثق فى ربها ثم فى نفسها وفى قدرتها وإمكانياتها حتى تواجه الحياة فى قوة وعزيمة وثبات .

يقول الأستاذ الفرنسى جوستاف لوبون « كلما تعمق المرء فى دراسة المدنية العربية تجلت له أمور جديدة واتسعت الآفاق أمامه ، وثبت له أن القرون الوسطى لم تعرف الأمم القديمة إلا بواسطة العرب ، وأن جامعات الغرب عاشت خمسمائة سنة بكتب العرب خاصة ، وأن العرب هم الذين قدموا أوربا فى المادة والعقل والخلق ، ومتى درس المرء ما عمل العرب وما كشفوه فى العلم يثبت له أن ما من أمة أنتجت مثل ما أنتجوا . . ولئن كان تأثير العرب فى الغرب عظيما فإن تأثيرهم فى الشرق أعظم . . . إن العرب أول من علم العالم كتب تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين »[1] .

ونبادر إلى القول بأن العلاقة بين العروبة والإسلام هى علاقة وثيقة لا انفصام لها ، فالإسلام هو المنبع الرئيسى الذى استمد منه العرب أفكارهم وحضارتهم ، وهو لا يزال مصدر الإلهام والقوة بالنسبة لهم ، فهو الذى استطاع أن يوحدهم ويقدمهم إلى العالم أمة عظمى ذات رسالة . فالعلاقة إذن بين العروبة والإسلام لا انفصام لها ، وهى كما عبر عنها موروبيرجو أستاذ الشرق الأدنى بجامعة بوسطون فى كتابه « العالم العربى اليوم » : إن العروبة تعنى الإسلام ، وإن الابتعاد عن الإسلام معناه انفصال البناء عن أساسه ، وقد ثبت تاريخيا أن قوة العرب تعنى قوة الإسلام »[2] .

---

(١) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، الطبعة الرابعة ـ مطبعة عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٦٤ ص ٥٦٧ — ٥٦٨ .

(٢) كان ذلك نقلا عن د. فاضل زكى محمد: الفكر السامى العربى الاسلامى=

إن العالم العربى ينهض بإصرار فى الوقت الحاضر ، وينفض عنه الغبار ويتجه قادته ومفكروه إلى تراثنا المجيد يريدون أن يبعثوا فيه عناصر الحياة وأن يأخذوا منه للحاضر والمستقبل عناصر التطور والنهضة ، على أن ذلك ينبغى — فى نظرنا — أن يتم فى صورة تواكب روح العصر الذى نعيش فيه ، مستفيدين من كل ما فى العصر من أفكار نافعة لا تخالف ديننا وعقيدتنا وما لم يتحقق ذلك فإن الأمة العربية ستجد نفسها مضطرة إلى قبول الأفكار السياسية الغريبة عنها ، وهـــذا ما يجعلها تعيش فى ظروف وأحوال وشخصية غيرها .

ولقد جاءت هذه الرسالة محاولة منا لإلقاء بعض الضوء لإنارة الطريق العربى. فهى محاولة لدراسه نظرية السيادة أو بمعنى أدق نظرية السلطة السياسية فى الفقه الدستورى الإسلامى دراسة علمية مقارنة ، وقد كان ذلك إيماناً منا بأن البحوث المتعلقة بالسيادة ومصدرها فى الدولة هى بحوث ذات ضرورة عظمى وتواجه الدول الإسلامية الناشئة فى أول تكوينها ، لأنه يتوقف عليها تقرير حق الطاعة ولمن يكون وما يجوز وما لا يجوز فى تطبيق الأحكام أو وقفها أو تعديلها ، وواجهت الدولة العثمانية بهذه الضرورة فى مبدأ قيامها ، ثم واجهت هذه الضرورة أيضاً دولة الباكستان وبحثها بعض العلماء هناك .

القاهرة فى يوم الاثنين السادس من شعبان سنة ١٣٩٦

الموافق الثانى من أغسطس سنه ١٩٧٦

المؤلف

د فتحى عبد الكريم

= بين ماضيه وحاضره ، الطبعة الاولى ١٩٧٠ / ١٩٧١ ، دار الطبع والنشر الاهلية ، بغداد ص ٣٣٤ .

تمهيد وتقسيم

إن أى مجتمع سياسى لا يمكن تصوره بغير سلطة حاكمة تنظمه وتضع القواعد له . وفى الماضى كان الحكام يتجسدون السلطة السياسية ويمارسونها على حق شخصى اكتسبوه بفضل صفاتهم الشخصية ومواهبهم الذاتية ، ومن ثم فلم تكن الأزمنة القديمة تميز بين الحاكم ، والسلطة أى بين الرئيس الذى يباشر أمور الجماعة وبين حق الحكم ، بل كانت تدمج السلطة فى شخص الحاكم وتعدها امتيازاً خاصاً له . لكن هذا الخلط لم يستمر طويلا ، فقد تم فى العصور الحديثة الفصل بين السلطة السياسية والحكام الذين يمارسونها ، وتم إسناد السلطة إلى شخص آخر له طابع الدوام وهو الدولة ، وأصبح الحكام مجرد عمال عرضيين ومؤقتين لممارسة السلطة ، وبذلك تحددت أركان الدولة ، فأصبحت تتكون من الشعب والإقليم والسلطة العامة .

هذه السلطة العامة يطلق عليها الفقه الفرنسى اسم « السيادة Souveraineté وهو يطلق عليها هذا الوصف نظرا لما للسلطة السياسية فى الدولة من صفات ذاتية خاصة تميزها عن غيرها ، ولهذا السبب يستعمل جانب كبير من الفقه السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد[1] .

---

(١) وينتقد الدكتور ثروت بدوى استعمال السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد ويرى أن ذلك خلط بين السلطة السياسية وأوصافها ، وأن السيادة ليست إلا الصفة التى تتصف بها السلطة السياسية فى الدولة . د ثروت بدوى النظم السياسية سنة ١٩٦٢ دار النهضة العربية ص ١٧ هامش (٢) . وسوف نعود إلى هذه المسألة تفصيلا عند تعريف السيادة فى المبحث الثالث من الفصل الأول من هذه الرسالة .

ولم يكتف الفقه الفرنسى بإطلاق اسم السيادة على السلطة السياسية فى الدولة ، بل صاغ منذ القرن الخامس عشر مجموعة من الأفـكار تتعلق بتعريف هذه السيادة وتحديد خصائصها وبيان صاحبها ، وأصبحت هـــذه الأفـكار تـكون ما يعرف بنظرية السيادة(١) .

ومن استعراض هذه النظرية يتبين أن للسيادة وجهين : سيادة خارجية ، وسيادة داخلية ، الأولى خاصة بالعلاقات الخارجية بين الدول ومن مقتضاها عدم خضوع الدولة صاحبة السيادة الخارجية لأى دولة أجنبية ، والمساواة بين جميع الدول أصحاب السيادة . ومن ثم فالسيادة الخارجية مرادفة للاستقلال . ومن ذلك يظهر أن السيادة الخارجية دورها سلبي محض لأن استقلال الدولة وعدم خضوعها لغيرها من الدول لا يعطيها الحق فى اتخاذ أى إجراء إيجابى يمس استقلال دولة أخرى ، ودراسة هذا النوع من السيادة يتعلق بالقانون الدولى ويخرج بذلك عن نطاق بحثنا ، أما السيادة الداخلية فلها معنى إيجابى مضمونه أن الدولة تتمتع بسلطة عليا على جميع الأفراد والهيئات الموجودين على إقليمها وأن إرادتها تسمو على إرادتهم جميعاً، والسيادة بهذا المعنى هى محل هذا البحث .

---

(١) L afferriérs : Manule de droit Constiutionnel 2 édition 1947. Paris.

ص ٣٦٠ هامش (١)

حيث يقرر أن نظرية السيادة هى نظرية من أصـل فرنسى وأن كلمة Souveraineté التى تعنى السيادة هى كلمة فرنسية لا نظير لها فى اللغات الأخرى ، وراجـع فى نفس المعنى :

- Carré de Malberg : Contribution á la théorie genérale de l' etat t. 1. Paris, 1920, p. 73.
- Ceorges Burdeau : Traité de saience politeque, t. 2, Paris 1949, p. 180.

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل عرفت الشريعة الإسلامية نظرية السيادة ؟ وإذا لم تكن قد عرفتها فهل لها نظرية خاصة فى سلطة الدولة وما هى؟

ذهبت غالبية الكتاب الحديثين إلى القول بأن نظرية السيادة هى نظرية معروفة فى الفقه الإسلامى، إننا نجدها مشروحة فى كتابات بعض قدامى الفقهاء ورغم اتفاق هؤلاء الفقهاء على ذلك إلا أننا نجدهم قد اختلفوا عند الحديث عن مصدر هذه السيادة أو صاحبها .

فذهب البعض إلى أن صاحب السيادة هو الله ، ويتزعم هذا الرأى فى العصر الحديث الكاتب الإسلامى أبو الأعلى المودودى . فيقرر أن السيادة أو الحاكمية هى لله وحده وبيده التشريع وليس لأحد وإن كان نبياً أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله ، والنبى أيضاً لا يتبع إلا ما يوحى إليه ، وما وجب على الناس طاعة النبى إلا لأنه لا يأتيهم إلا بالأحكام الإلهية ، فسلطة التشريع أى سلطة إصدار أى أمر من الأوامر إنما هى لله وحده . ويستشهد على ذلك بقوله تعالى « إن الحكم إلا لله ، أمر ألا تعبدوا إلا إياه »[١] ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون »[٢] ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون »[٣] ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون »[٤] .

فهذه الآيات تدل كما يرى هذا العالم على أن السيادة لله وحده[٥] . وذهب

---

(١) يوسف : ٤٠ (٢) المائدة : ٤٤
(٣) المائدة : ٤٥ (٤) المائدة : ٤٧
(٥) أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية ، دار الفكر ص ٢٧، ٢٨
ومن القائلين بهذا الرأى أيضاً العالم الهندى

- Abdur Rahim : The Principles of Muhammedan Jurisprudence, London - Madras, 1911, P. 60.

البعض الآخر إلى أن الأمة هي صاحبة السيادة ، ومن القائلين بهذا الرأى فى العصر الحديث المرحوم الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى حيث يقرر أن مصدر السيادة هو الأمة وحدها ، وهو يرى أن هذا الرأى هو ما قال به جمهور الفقهاء والعلماء بالفقه السياسى من المسلمين القدامى والمحدثين.(١) .

ويضيف الأستاذ على عبد الرازق أن هذا المذهب أى سيادة الأمة يوجد صراحة فى كلام العلامة الكاسانى المتوفى سنه ٥٨٧ ﻫ فى كتابه البدائع(٢) .

وقد استدل أصحاب هذا الرأى بحديث « لا تجتمع أمتى على ضلالة » وفسروه بأنه يعنى أنه متى اجتمعت الأمة على رأى كان هو الحق وكان واجباً الأخذ به لأنه صدر عمن له حق السيادة ، وبأن القرآن فى الكثير من آياته يتوجه بالخطاب فى الأمور العامة إلى المؤمنين أى إلى الجماعة الإسلامية كلها وما هذا إلا لأنها صاحبة الحق فى تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها ، وهذا

وكذلك العالم التونسى أحمد سقا فى رسالته للدكتوراه المقدمة إلى جامعة باريس سنة ١٩١٧ بعنوان :

La Souveraineté en droit Musulman Sunnit, P. 19.

(١) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ معهد الدراسات العربية العالية جامعة الدول العربية — دار المعرفة ص ٧٤ — ٧٧ .

ومن القائلين بهذا الرأى أيضاً الأستاذ محمد بخيت المطيعى فى مؤلفه « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ ﻫ سنة ١٩٢٥م ص ٣٠ ، والأستاذ عبد الوهاب خلاف فى كتابه « السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية » القاهرة سنة ١٣٥٠ﻫ ص ٥٨ ، والأستاذ محمد رشيد رضا فى تفسير المنار جزء ٥ ص ١٨٠ — ١٨٣ .

(٢) على عبد الرازق ـ الإسلام وأصول الحكم ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٤٤ﻫ ١٩٢٥م مطبعة مصر ص ١٠ .

بيقين مظهر السيادة[١] ، واستدلوا كذلك بأن الله أمر بطاعة أولى الأمر حيث قال « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم[٢] والمقصود « بأولى الأمر » فيما يرى بعض العلماء أنهم جماعة أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة .

كان ذلك رأى غالبية الكتاب المحدثين الذين رأوا أن الفقه الإسلامى قد عرف نظرية السيادة وإن اختلفوا فى تحديد صاحبها .

والحق أننا لم نجد ـ رأيا مخالفاً لهذا الرأى سوى رأى الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى الذى إنتقد بشدة الرأى القائل بأن العلماء القدامى قد عرفوا نظرية السيادة أو أنهم قد عرضوا لها ، ووصف هذا الرأى بأنه إدعاء لا يقوم على أساس سليم لأن نظرية السيادة نظرية حديثة نسبيا ولم تكن قد ظهرت بعد على عهد العلماء القدامى ، ويضيف الأستاذ إلى ذلك أن قول علماء المسلمين بأن الخليفة يتقلد مركزه بناء على مبايعة أهل الحل والعقد أو بناء على إختيار الأمة له لا يصلح دليلا على أنهم يأخذون بنظرية سيادة الأمة لأن اليونان القديمة كانت تزاول نظاما ديمقراطياً وهو الديمقراطية المباشرة ومع ذلك فإنه لا يصح القول بأن اليونانيين القدماء كانوا يأخذون بنظرية سيادة الأمة ، ذلك لأن نظرية سيادة الأمة عبارة عن نظرية تفسر أصل السلطة ومصدرها أو صاحبها ، وإذا كان اليونانيون الأقدمون قد عرفوا الديمقراطية كنظام للحكم إلا أن فلاسفتهم ومفكريهم شأنهم شأن علماء المسلمين القدامى لم يعرضوا لبحث نظرية السيادة .

---

(١) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ـ المرجع السابق ص ٧٤ ـ ٧٧ .

(٢) النساء : ٥٩ .

ثم ينتقد الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى رأى الأستاذ على عبد الرازق الذى يقرر فيه أنه وجد التعبير عن نظرية سيادة الأمة صريحا فى كلام الكاسانى ويرى أن أقوال الكاسانى لا تشير صراحة أو ضمنا إلى هذا المذهب، فأقواله التى وردت فى مؤلفه « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » الجزء السابع تحت عنوان « كتاب آداب القاضى » يتكلم فيها عن « بيان من يصلح للقضاء وبيان آداب القضاء وبيان حكم خطأ القاضى . . الخ » ، وليس من المعقول أن يعرض الكاسانى مذهبا له فى نظرية السيادة تحت عنوان كهذا ، وهو أمر يؤيده بوضوح كلام الكاسانى نفسه إذ يقول « وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضى عن القضاء ولا يختلفان إلا فى شىء واحد وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته ، وولاته ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفى خالص حقه أيضا ، وإذا بطلت أهلية الولاية ينعزل الوكيل ، والقاضى لا يعمل بولاية الخليفة وفى حقه بل بولاية المسلمين وفى حقوقهم ، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول فى سائر العقود ، والوكيل فى النكاح ، وإذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين وولايتهم بعد موت الخليفة باقية ، فيبقى القاضى على ولايته ، وهذا بخلاف العزل ، فإن الخليفة إذا عزل القاضى أو الوالى ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته ، لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضا حقيقة بل بعزل العامة كما ذكرنا أن توليته بتولية العامة، والعامة وله الاستبدال دلالة لتعلق مصلحتهم بذلك ، فكانت ولايته منهم معنى فى العزل أيضا فهذا الفرق بين العزل والموت[1].

---

(١) د . عبد الحميد متولى . مبادىء نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٦٦ دار المعارف القاهرة ص ٥٧٧ — ٥٨٥ وهامش (١) ص ٥٨٥ .

وإلى هنا ينتهى رأى الاستاذ الدكتور عبد الحميد متولى وتظل الإجابة على السؤال تنتظر منا ترجيحا لأحد الرأيين على الآخر : هل يعرف النظام القانونى الإسلامى نظرية السيادة ؟

كان هذا هو السؤال الذى انقسم الرأى بصدده . ومع تقديرنا لأصحاب الرأيين إلا أننا — وقبل أن ندلى بدلونا فى الموضوع — لنا على كل من الرأيين ملاحظه .

فأصحاب الرأى الأول دفعهم حماسهم للاسلام إلى أن يثبتوا فيه — بغير دراسة متعمقة — كل ما يرونه قد راج فى أسواق العالم المتحضر متوهمين أن فى ذلك خدمة جليلة للاسلام ، فكأنه فى أعينهم طفل يتيم ذليل لا يعيش إلا إذا جعل تحت رعاية رجل ذى جاه ونفوذ ، أوهم يخافون أن لا تكون لهم عزة من حيث كونهم مسلمين ولاينالون من الشرف شيئا إلا إذا أخرجوا للناس مبادئا وأصولا من دينهم مثل مبادىء النظم الاجتماعية السائدة فى عصرهم .

فإذا راجت الديمقراطية كان الإسلام ديمقراطيا ! وإذا راجت الاشتراكية كان الإسلام اشتراكيا !! وإذا راجت نظرية سيادة الأمه كانت هذه النظرية من نظريات الإسلام . . !!

أما صاحب الرأى الثانى الذى أجاب بالنفى ، فمع تقديرنا الكامل لرأيه إلا أنه لم يقدم لنا أسبابا موضوعية مقنعة بأن الفقه الإسلامى لا يعرف النظرية محل البحث .

والرأى الذى نراه أنه إذا أردنا أن نعرف موقف النظام الإسلامى من نظرية ما سواء كانت نظرية السيادة أو غيرها فإنه يتعين ابتداء معرفة هذه النظرية المعرفة العلمية الصحيحة لأن ذلك يساعد كثيرا فى تحديد موقف النظام

الإسلامى منها . وعلى ذلك فيتعين علينا إذا ما أردنا أن نحدد موقف الفقه الإسلامى من نظرية السيادة، أن نستعرض هذه الفكرة بادئين معها منذ ولادتها حتى استوائها ، مستعرضين ظروف نشأتها وتكوينها ، محللين لها حتى نقف على كنهها ونستشف مكنون أمرها ، وعند ذلك فقط سوف يتكشف لنا ما إذا كان النظام القانونى الإسلامى يعرف هذه النظرية أو يجهلها ، ثم يتلو ذلك عرض للنظرية الإسلامية فى سلطة الدولة ، ونختتم الرسالة بعقد مقارنة بين النظريتين .

وعلى هذا فسوف تنقسم بحوث هذه الرسالة إلى ثلاثة أبواب رئيسية على النحو التالى :

الباب الأول : ونخصصه لعرض نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربى .

الباب الثانى : ونعرض فيه النظرية الإسلامية فى سلطة الدولة .

الباب الثالث : ونعقد فيه مقارنة بين النظرية .

وسوف ينقسم كل باب من هذه الأبواب إلى فصول ومباحث على النحو الذى سنفصله فى الصفحات التالية .

الباب الأول

نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربي

فى بحثنا لنظرية السيادة سوف نعرض أولا لظروف نشأة هذه النظرية مبينين العوامل التى أدت إلى نشأتها ، وبعد ذلك نبين مضمون هذه السيادة باعتبارها سلطة عليا ، فنحلل تلك السلطة ونبين خصائصها .

ولما كانت هذه السلطة تتحلل فى الواقع إلى الحق فى إصدار أوامر إلى كل المقيمين على اقليم الدولة ، وهو الحق الذى يقابله واجب الطاعة من هؤلاء ، لذلك فإنه يتعين علينا أن نبين أساس هذا الحق .

وعلى ذلك فسوف ينقسم هذا الباب إلى الفصول الثلاثة الآتية :

الفصل الأول : ونخصصه لنشأة نظرية السيادة .

الصفل الثانى : ونبين فيه مضمون السيادة .

الفصل الثالث : ونعرض فيه لاساس هذه السيادة .

الفصل الأول

نشأة نظرية السيادة

أن فكرة السيادة هى فى الأصل فكرة فرنسية ، وهى فكرة حديثة نسبيا إذ لا ترجع إلا إلى القرن الخامس عشر تقريبا ، وكلمة السيادة نفسها Souveraineté كلمة فرنسية بحتة ليس لها نظير فى اللغات الأخرى ، وهى تكفى للدلالة على الأصل الفرنسى لفكرة السيادة .

وقد ولدت هذه الفكرة أثناء الصراع الذى خاضته المملكة الفرنسية فى العصور الوسطى بقصد تحقيق استقلالها الخارجى فى مواجهة الامبراطور والبابا ، وبقصد تحقيق تفوقها الداخلى على أمراء الإقطاع[1] .

فالملوك الفرنسيون — فى صراعهم ضد الامبراطورية الرومانية المقدسة التى كانت تهدف إلى بسط نفوذها على كل الدول المسيحية وإلى اخضاع كل

---

(١) Georg Jellinek : L'Etat Moderne et son droit, traduction francaisepar Georges Fardi, Paris 1913, t. 2 P. 80.

حيث يضيف أنه لا يمكن فهم فكرة السيادة بغير الوقوف على هذه الصراعات .

وانظر فى نفس المعنى :

- Maurice Deslandres . Histoire Constitutionnelle de la France, t. 1. Paris 1932 P. 12
- Lafferriére : Manuel de droit Constiutionnel 2 ed. Paris, 1947 P. 360
- Georges Burdeau : Traite de Science Politique, t. 2, Paris 1949 P. 181.

الملوك لها — كانوا يؤكدون دائما أنهم لا يعترفون بأى سلطة عليا ، وأن ملك فرنسا هو الامبراطور فى مملكته .

كذلك فلقد تكون فى فرنسا — وعلى وجه الخصوص بمناسبة النزاع بين الملك فيليب الجميل والبابا بونيفاس الثامن — فكر خاص ينادى باستقلال المملكية الفرنسية بالنسبة للبابا .

وأخيرا فإنه لكى ينتصر الملك على العقبات التى أقامها النظام الاقطاعى فى الداخل ولكى يبسط سلطانه على كل المملكة ، فلقد كان بحاجة لأن يؤكد علو سلطته على سلطة أمراء الاقطاع .

وهكذا استخلصت فكرة السيادة لتحقيق هذه النتائج فلقد ظهرت فى ذلك الوقت كسلاح استخدمته المملكية فى نزاعها مع الامبراطور والبابا وأمراء الاقطاع ، ذلك النزاع الذى كانت هى نفسها إحدى نتائجه المباشرة(١) .

ولسوف نعرض باختصار العوامل التى أدت إلى نشأة تلك الفكرة ، وكيفية تكونها ببطء حتى ظهرت بمعناها الذى عرفت به فى العصر الحديث ، ثم ننتهى من ذلك إلى تعريف السيادة لنبين كيف أسهمت ظروف نشأتها فى كثير من الغموض الذى أحاط بتعريفها .

وعلى هذا فإن هذا الفصل سوف ينقسم إلى مباحث ثلاثة :

المبحث الأول : العوامل التى أدت إلى نشأة فكرة السيادة .

---

(١) Carré de Malberg : Contribution á la théorie générale de l' Etat, t. 1. Paris 1920 pp. 73 - 74

وانظر فى نفس المعنى : الدكتور عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة دراسة مقارنة فى القانونين المصرى والفرنسى ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٣ وما بعدها .

المبحث الثانى : ظهور فكرة السيادة بمعناها الحديث .

المبحث الثالث : تعريف السيادة .

المبحث الأول

العوامل التى أدت إلى نشأة فكرة السيادة

لقد بأن من العرض المتقدم أن الملكية الفرنسية خاضت فى العصور الوسطى صراعا طويلا فى اتجاهين أساسيين :

أولهما : فرض سلطتها فى الداخل وتأكيد تفوقها على سلطة أمراء الاقطاع .

وثانيهما : تحقيق استقلالها الخارجى فى مواجهة الامبراطور والبابا .

وسوف نعرض للصراع الذى خاضته من أجل تحقيق هذين الهدفين ، مكتفين بالنسبة للهدف الثانى — وهو تحقيق الاستقلال الخارجى — بالصراع الذى قام بين الملكية والكنيسة متمثلة فى البابا نظرا للاهمية الخاصة لذلك النزاع من حيث طول مدته ومن حيث النظريات المختلفة التى انبثقت عنه والتى كان يستند إليها كل من الفريقين المتنازعين ومن أهمها نظريه Plenitude Potestas التى كان يدعيها البابا وهى النظرية التى اتخذت كنموذج بنيت على على نمطه نظرية السيادة على ما سوف نرى .

وعلى ذلك فإن هذا المبحث سوف ينقسم بدوره إلى فرعين :

الأول : ونخصصه لعرض النزاع بين سلطة الملك وسلطة أمراء الاقطاع .

والثانى : ونخصصه لعرض النزاع بين سلطة الملك وسلطة الكنيسة أو بمعنى آخر بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية .

الفرع الأول

الصراع بين سلطة الملك وسلطة أمراء الاقطاع

سادت الأنظمة الاقطاعية العصور الوسطى تماما كما سادت دولة المدينة العصور القديمة ، فقد حاول الامبراطور الجرمانى — بعد قضائه على الامبراطورية الرومانية — أن يحتفظ بالاطار السياسى للامبراطورية ، وأن يخلف الاباطرة الرومان فى السيطرة على أجزائها المترامية الأطراف . ولكنه عجز عن ذلك واضطر إلى أن يعين من قبله حكاما على الاقاليم المختلفة ، لكن سرعان ما استقل هؤلاء الحكام بالاقاليم التى يحكمونها، وأسموا لأنفسهم سلطات كاملة يتوارثونها وأكدوا مراكزهم حتى لم تعد للامبراطورية إلا مجرد سلطات اسمية وكان أهم ما يميز تلك الفترة هو انهيار السلطة السياسية المركزية إذ تفتتت بين أسياد الأقطاع وأصبح السيد الاقطاعى سيدا مطلقا فى اقطاعيته يمارس عليها حقوقا مطلقة ، فيجمع فى يديه سلطات التشريع والقضاء وفرض الضرائب وسك النقود وتكوين الجيوش .

تعدد السلطات فى المجتمع :

وبانهيار السلطة السياسية المركزية فى العصور الوسطى تفتتت السلطة بين أمراء الاقطاع فتعددت بذلك السلطات فى المجتمع وعرفت العصور الوسطى بذلك أمرا واقعا ملموسا هو تعدد السلطات وتدرجها La hierarchie ولم تعرف بوجود سلطة واحدة مطلقة .

وكانت كلمة سيد أو صاحب سيادة Souverain تستخدم كثيرا ، ولكن ليس بمعناها الحديث ، فعندما كان يقال فى ذلك الوقت « سيد أو صاحب سيادة » كان يقصد بذلك كل من يحوز سلطة عليا على مجموعة من الأشخاص

التابعين له[1] .

وقد كانت كلمات Sieur, Sire, Seigneur لها أصل واحـــد بينما كان كلمات Souverain, Suzerain أصل آخر[2] .

فالـكلمات Sieur, Sire كانت مشتقة من كلمة Senior وكلمة Seigneur مشتقة من كلمة Seniorem . وهذه الـكلمات الثلاث مشتقة من الأصل اللاتينى Senex ، وتتضمن جميعا فـكرة السمو المرتبط بكبر السن .

أما كلمة Souverain فمشتقة من الأصـــل اللاتينى Superanum وكلمة Suzerain مشتقة من الأصل اللاتينى Sus ، وهاتان الـكلمتان كانتا تصفان صاحب المرتبة الأعلى بصفة عامة .

ومع ذلك فقد كانت كل هـذه التعبيرات — فى الاستعمال العام — تستخدم بمعنى واحد .

على أن الأمر الذى كان ملفتا للنظر فى العصور الوسطى هو تعدد السلطات وتدرجها داخل المجتمع الواحد . فلقد كان هناك دائما — بالنسبة لـكل صاحب سلطة — سيد يعلوه فى سلطته . لقد كان لـكل سيد أتباع ، وكان هذا السيد نفسه تابعا لسيد آخر أعلى منه .. وهكذا حتى نصل إلى الملك الذى كان واحدا من الأسياد الإقطاعيين وإن كان أعلاهم سلطة .

وتأسيسا على ذلك فقد كان كل تابع مدينا بواجب الطاعة نحو سيده ، ولـكن هذا الواجب لم يكن التزاما غير محدد بحيث يستطيع السيد أن يغير

---

(١) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة فى الدولة جـ ١ ، المرجع السابق ص ٧٤ .

(٢) Bretrand de Jouvenel . De la Souveraineté, Paris, 1955, P. 217

فيه كما يحلوله ، ذلك لأن الروح السائدة فى العصور الوسطى كانت تتجه نحو تحديد التزام التابع بطريقة تفصيلية بحيث تترك أقل قدر ممكن من حرية التصرف للسيد .

وفى ظل هذه الظروف لم يكن السيد الاقطاعى صاحب سيادة بالمعنى المفهوم حديثا ، ذلك أنه لم يكن يملك أبدا أن يغير من مضمون التزام تابعه ، كما لم يكن يملك أن ينقص من حقه .

وهكذا لم يعرف النظام الاقطاعى تلك الفكرة التى مفادها أنه يوجد صاحب سيادة وحيد Souverain يضع القواعد العامة ويعد مصدرا لكل الحقوق الخاصة ، وهى الفكرة التى أدى إليها تطور الفكر الرومانى والتى لم تظهر إلا فى القرن الثانى عشر ، أما قبل ذلك فإن الملك — وهو واحد من الاسياد الاقطاعيين وإن اعتبر أعلاهم سلطة فى المملكة — كان ينظر إليه باعتباره « قاضيا » يعمل على احترام الحقوق الشخصية ، وليس مشرعا .

لقد كان تركيز السلطة كلها فى يد سيد واحد عملا جبارا ، لم ينجح فيه الاباطرة ، حقيقة كان الامبراطور يعتبر حسب التعبير السائد سيد الاسياد أو ملك الملوك Le Seigneur des Seigneurs ، ورغم أن هذا التعبير قد يوحى بأهمية سلطة الامبراطور إلا أن الواقع كان غير ذلك ، لقد كانت هذه السلطة تمطيه — من الناحية النظرية — الحق فى إصدار أوامر إلى الملوك غير أنه من الناحية العملية كان هؤلاء الملوك لايحترمون كثيرا هذه الأوامر حتى وصل الأمر إلى أن أعلن كل منهم — ابتداء من ملك فرنسا إلى ملك انجلترا — أنه الامبراطور فى مملكته .

هؤلاء الملوك هم الذين قادوا عمليات تركيز السلطة واحتكارها .

تركيز السلطة فى أيدى الملوك :

كان السادة الاقطاعيون يشاركون الملوك فى السلطة داخل المملكة ، ثم بدأ الملوك يسعون إلى احتكار السلطة لانفسهم وتركيزها فى أيديهم ، فعملوا على احتواء رعاياهم وجعلهم يحسون بوجود السلطة الملكية فى كل مكان .

والواقع أن فكرة تركيز السلطة وممارستها فى كل مكان حققت أول نجاح لها داخل الكنيسة حيث نجح البابا فى احتكار السلطة وتركيزها فى يده مما دفع الملوك إلى التفكير فى إقامة مثل هذه السلطة المطلقة ، ليس فقط تقليدا للباباوات وتشبها بهم ، وإنما أيضاً خوفا من سيطرتهم .

ولقد أحيت دراسة القانون الرومانى صورة الامبراطور صاحب السلطة المطلقة ومصدر التشريع ، وكان الملوك قبل ذلك لا يشجعون مثل هذه الدراسة حتى لا يستفيد منها الامبراطور . لكن حين ضعف الاباطرة نتيجة للنزاع الذى احتدم بينهم وبين البابوات ، فإن الملوك لم يخشوا من احياء مثل هذه الدراسة لكى يستفيدوا من إقامة السلطة المطلقة لانفسهم. وهكذا نجد ادوارد الاول فى انجلترا يدخل القانون الرومانى فى بلاده فى نهاية القرن الثالث عشر، كما نجد فيليب الجميل فى فرنسا يضفى حمايته على الفقيه النورمانى بييرديبوا[١] .

وبذلك أصبحت فكرة السلطة المطلقة هى الهدف الذى يسعى إليه الملوك .

---

(١) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ٩٥ حيث يشير إلى جهود مدرسة تولوز الفرنسية فى استعانتها بالفكر الرومانى لكى تبرز حق الملك كما لو كان أعلى الحقوق على وجه الأرض . وراجع كذلك فى نفس المعنى :

— برتداند : السيادة ، المرجع السابق ص ٧٢ .

وحتى يصلوا إلى هذا الهدف فلقد كان إمامهم طريق طويل ساعدهم على اجتيازه الطبقة الوسطى الناهضة وكذلك البرلمانات .

ورغم ذلك فقد اعترضتهم عقبات إذ كان عليهم أن يحطموا كل السلطات التى تعترض طريقهم وأهمها السلطة البابوية . وقد أدى ذلك كله إلى أحداث ثورة فى الشكل الاجتماعى القائم فى ذلك الوقت ، وتمخضت هذه الثورة — فيما تمخضت عنه — عما أصبح يعرف فيما بعد بالسيادة .

دور الطبقة الوسطى فى تركيز السلطة فى ايدى الملوك .

ظهرت طبقة جديدة هى طبقة التجار والصناع على أثر اكتشاف أمريكا ومعرفة طريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب عليهما من نشاط الحركة التجارية وتدفق السلع والمعادن على أسواق أوربا ، فازدهرت فيها التجارة وتداولت النقود وانتعشت المدن بعد أن منيت بالركود فى عهد الاقطاع ، وانتقل إليها رقيق الارض هربا من ظلم الاقطاعيين وطلبا للنقود التى أغراهم بها التجار والصناع . ولقد كانت مصالح التجار تتنافى مع القيود التى يفرضها النظام الاقطاعى ، فسعوا إلى تحرير البلاد من تلك القيود وتخليصها من امتيازات الامراء والاشراف حتى تنشط التجارة وتنهض فى جو من الحرية والاستقلال ، وقد استفاد الملوك من كل ذلك فى حربهم ضد امراء الاقطاع[1] .

وحينما ظهر الاسلام وحررت دولته الناشئة شعوب الشرق الادنى من سيطرة الغرب انطوت على نفسها أوربا إذ فرضت عليها الكنيسه حصارا لمنعها من التعامل مع العالم الاسلامى . لكن سكان الشواطىء الجنوبية لاوربا تحدوا ذلك الحصار ووثقوا علاقتهم التجارية مع العالم الاسلامى وازدهرت مدن كثيرة

(١) د. ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى فى دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ ص ١٣٠ .

كنابولى وجنوه والبندقية ، وكانت هذه المدن وغيرها حلقة الاتصال بين الشرق والغرب . وازدادت المدن الأوربية رخاء بالمهاجرين إليها من عبيد النظام الاقطاعى الحالمين بالحرية والباحثين عن الثروة . وانتظم التجار فى فى نقابات مهنيه وتكونت منهم طبقة جديدة وغريبة عن المجتمع الاوربى ونظامه الاقطاعى الذى يقوم على طبقتين بينهما هوة سحيقة : الطبقة العليا ممثلة فى النبلاء ورجال الكنيسة والتى تحتكر الثروة والسلطة ، والطبقة الدنيا من الفلاحين عبيد الأرض الذين يمثلون الغالبية من شعوب أوربا . هذه الطبقة الجديدة هى الطبقة الوسطى التى قامت بتمويل الثورات فى أوربا ضد النظام الإقطاعى والسلطه البابويه .

ولقد كانت مصلحة هذه الطبقة الجديدة تتطلب تركيز جميع السلطات فى يد الملك بقصد ايجاد سلطة مركزية قوية تهدم الامتيازات الثقيلة التى كان يتمتع بها حكام الاقطاع فى الداخل وتحمى التجارة فى الخارج . وضمانا لتحقيق هذه الغاية فقد وجدت هذه الطبقة أن مصلحتها تتطلب أن تكون سلطة الملك مطلقة بل وتحكمية[1] ولهذا السبب أيضا فان التحالف السياسى الطبيعى لهذه الطبقة كان مع الملك .

ولقد قنعت هذه الطبقة — مؤقتاً — بزيادة سلطة الملك ، ولم تكن تتطلع بعد إلى السيطرة على البرلمان الذى كان خاضعاً لنفوذ النبلاء . ولهذا السبب ، كان رجال هذه الطبقة مستعدين لإخضاع المؤسسات النيابية للملك ، ويعملون

---

(١) جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، دار المعارف سنة ١٩٧١ ص ٤٦٧ ، وفى نفس المعنى :

محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٧٠ ص ١٣٦—١٣٨ .

على منع النبلاء من الاحتفاظ بعصابات متمردة من الأتباع تلقى الرعب فى قلوب قضاة المحاكم ورجال القانون .

دور البرلمان فى تركيز السلطة فى يد الملك :

كانت السلطات فى المملكة كما ذكرنا متعددة، وكانت سلطة الملك إحدى هذه السلطات وان كانت أعلاها قدرا . وعندما بدأت هذه السلطات تتجمع فى يد واحدة هى يد الملك ، أدى هذا التركيز المادى إلى نشأة سلطة واحدة عليا (Un Pouvoir Souverain) . وكان مجلس الملك يضم فضلا عن ممثلى طبقة النبلاء ممثلين عن الطبقة الوسطى قادمين من المدن المختلفة . وكان حضور ممثلى هذه الطبقة الأخيرة مقيدا للملك لأنهم كانوا يوافقونه على دفع الضرائب ، كما كانوا يطالبونه بحمايتهم من طبقة النبلاء الأمر الذى ساعده على تقليص نفوذهم .

هذه الإجتماعات التى كانت تتم فى مجلس الملك كان لها خصائص ثلاثة فهى :

أولا : بمثابة مجلس قضاء .

وثانيا : مجلس حكومى .

وثالثاً : جمعية تشريعية وان كانت متواضعة . وبمرور الوقت بدأ بالتدريج تزايد اعضاء كل من هذه المجالس ، وبدأت الجمعية التشريعية تأخذ فى انجلترا اسم برلمان ، وفى فرنسا اسم مجلس طبقات الشعب[١] .

---

(١) موريس دسلاندر : التاريخ الدستورى لفرنسا جـ١ ، المرجع السابق ص ١٤ . — وفى نفس المعنى :

- Alfred Pose : Philosophie du Pouvoir, pressas Universitaires, Paris, 1948 pp. 150 - 151.

والواقع أنه سبق ظهـــور فـكرة السيادة كحق أمر Un Droit de Commandement تعديل جوهرى فى نصوص القانون المدنى وتفصيل الأمر إن التابع الذى يقتل سيده الإقطاعى ، كان يعد مرتـكبا ـ فضلا عن جريمة القتل ـ جريمة الخيانة ، وذلك بسبب علاقة التبعية والولاء التى تربطه بسيده . ولـكن حدث تحول جوهرى عقب ذلك إذ أصبح الولاء للملك وحده ، ولم تعد الجريمة توصف بالخيانة إلا إذا ارتـكبت فى حقه هو فقط ،منذ ذلك الوقت أصبح الملك هو صاحب السيادة الوحيد(١).

ولقد تم ذلك التحول الجوهرى من خلال اجتماعات البرلمانات التى أسلفنا الاشارة إليها ، وكان الملوك الأكثر طموحا للسلطة هم الأكثر استخداما لهذه البرلمانات ونعنى بذلك فيليب الجميل فى فرنسا وهنرى الثامن فى انجلترا .

نجاح الملوك فى احتـكار السلطة :

وببداية القرن السادس عشر أصبحت الملـكية المطلقة هى النمط السائد للحكم فى أوربا الغربية، وكان فى كل مكان حطام هائل من نظم العصور الوسطى. لقد انتشرت الملـكية المطلقة فى كل مكان تقريبا من أوربا الغربية ، فى أسبانيا ، وفى انجلترا ، وفى فرنسا . غير أن فرنسا هى التى قدمت المثال الواضح على احتـكار السلطة الملـكية وتركيزها .

ففى الفترة السابقة على حرب المائة عام نصح المستشارون للملك فيليب السادس بأن يقوم بجولة فى المدن المختلفة حيث يجمع الشعب ويطلب منه مايحتاج إليه من أموال .

وقد مكن نشوب هذه الحرب من فرض الضرائب الدائمة التى يسرت إقامة

(١) براترند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٤

جيش دائم وساعدت على انشاء إدارة متطورة ومنفذة لارادة الملك . ولقد ارتبط تاريخ السيادة ـ فى فرنسا ـ بتاريخ هذه الارادة ، ذلك لأن للملك أصبح شخصا آخر يختلف عن الملك فى الماضى منذ الوقت الذى انتشر فيه موظفوه فى كل مكان[1].

على أن نمو الجهاز التنفيذى للملك ترتب عليه أن للملك أصبح يجد فى المجالس التى تمثل القوى الاجتماعية المختلفة عبئا عليه ، ومن ثم فقد توقفت دعوة مجلس الطبقات للانعقاد فى فرنسا فى القرن السابع عشر ، وكان شارل الأول فى انجلترا يتصرف بعيدا عن البرلمان .

غير أنه فى انجلترا وبعد نصف قرن من الثورات فشل الملك . لكن ذلك ليس معناه أن السيادة قد ضعفت وإنما معناه أن نصيب الملك فى هذه السيادة قد قل كثيرا عن ذى قبل .وأصبح البرلمان منذ ذلك الوقت هو الحائز الفعلى للسيادة والمستفيد الأساسى من عملية احتكارها .

أما فى فرنسا فقد حدث العكس فبعد فظائع الكاثوليك التى زعزعت من سلطة الملك ، نجد أن الأمر قد استقر له واعترف له نهائيا بالسلطة . ومما يدعو للدهشة أن ممثلى الشعب فى مجلس الطبقات سنة ١٦١٤ كانوا يرغبون فى وضع قانون أساسى يقضى بإلزام كل موظف بأن يؤدى يمين الولاء للملك ويتعهد بأن يمتنع عن كل ما من شأنه أن يخل بهذه الطاعة ، كما طالبوا بإدانة الرأى القائل بوجود حق فى مقاومة الملك ، وكان ممثلوا الملك هم الذين عارضوا هذا الاقتراح[2].

(١) موريس دسلاندر : التاريخ الدستورى لفرنسا جـ ١ ، المرجع السابق ص ١٤ :

(٢) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ٤٩٨ — ص ٤٢٠ وفى نفس المعنى :

— برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

كل ذلك — لاشك — دليل التقدم الذى أحرزته فكرة السيادة ودليل ظاهر على أن هذه الفكرة قد اختلطت فى ذلك الوقت بسلطة الملك .

ولقد صاحب النزاع بين الملوك وأمراء الاقطاع، نزاع آخر ، أدى فى تطوره إلى تدعيم ذات الهدف وهو تركيز السلطة فى أيدى الملوك والمساهمة بذلك فى نشأة فكرة السيادة .

كان النزاع فى هذه المرة بين الملوك ورجال الكنيسة ، أو بعبارة أعم بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية ، وهو مانطرحه فى الفرع التالى .

الفرع الثانى

النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية

أشرنا فيما سبق إلى أن فكرة احتكار السلطة حققت أول انتصار لها داخل الكنيسة حيث نجح البابا فى احتكار السلطة وتركيزها فى يده وأصبح يدعى حقا يصعب التعبير عنه بغير كلمة السيادة .

ولقد هدد البابا بذلك سلطة الأباطرة ثم سلطة الملوك ، وكان على هؤلاء إذا ما أرادوا النجاح فى هذا الصراع واحتكار السلطة وتركيزها فى أيديهم ، أن يحطموا كل السلطات التى تعترض طريقهم بما فى ذلك سلطة البابا نفسه لكى يقيموا على أنقاضها نظرية جديدة تعطيهم هم حقا فى السيادة على غرار سلطة البابا.

غير أن نجاح الملوك فى ذلك لم يكن سهلا فلقد سبقه وعاصره وتلاه صراع طويل بين الملوك من ناحية وباباوات الكنيسة المسيحية من ناحية أخرى .

والواقع أن الفترة التى عاشتها أوروبا منذ ظهور المسيحية حتى بداية العصر الحديث تعد من أصعب الفترات الفكرية على الاطلاق فى تاريخ أوروبا إذ ثار فى هذه الفترة صراع حاد بين الكنيسة والدولة استمر مايقرب من خمسة عشر قرنا من الزمان .

ويعتبر ظهور الكنيسة المسيحية — كنظام مميز مستقل عن الدولة وله الحق فى حكم الجنس البشرى فى نطاق الشئون الروحية — أخطر حدث فى تاريخ أوروبا الغربية سواء من ناحية السياسة أم من ناحية الفكر السياسى .

غير أن أول مانلاحظه إذا ماحاولنا تأصيل الفكر السياسى المسيحى هو وضوح الباعث المسيحى فى جانبه النظرى وغموض بواعث الكنيسة والقائمين

عليها واستغلالهم لفكرة المسيحية نفسها بغية الوصول إلى السلطة السياسية أو تحطيم هذه السلطة واعلاء إرادة الكنيسة عليها .

فمن المعروف أن الباعث الدافع إلى قيام المسيحية كان دينيا فقط وذلك بعكس الإسلام على ماسوف نرى ، فالمسيحية إذ تستهدف الخلاص فإن ذلك يعنى أنها لم تكن على الاطلاق تستهدف فلسفة سياسية[١] .

لكن الذى حدث هو أن الكنيسة استعملت أفكار المدارس الفلسفية السابقة على ظهور المسيحية ابتغاء تحقيق رغبتها فى السلطة ، بعد أن صبغتها بالصبغة الدينية . ودليل ذلك هو أخذ الكنيسة لفكرة القانون الطبيعى عن الرواقيين من حيث كونها تعنى فى مضمونها وجود قانون ثابت أبدى يحكم البشر جميعا وهم متساوون أمامه، وهو الذى يحكم الحكومة الأرضية التى تحوطها عناية الله ويفرض العدالة والحق على البشر . أخذت الكنيسة فكرة القانون الطبيعى على النحو السابق وصبغته بصبغة دينية، فأصبح فى مفهومه الجديد يعنى أنه ذلك القانون الالهى الذى يسمو على القانون الوضعى وهو من إلهام الله باعتباره خالق الطبيعة. وابتغت الكنيسة من وراء صبغ فكرة القانون الطبيعى بصبغة دينية على ذلك النحو تمكين سلطان البابا من سلطان الملوك[٢] .

على أن ذلك كله لايعكس فى الواقع سوى المظاهر السطحية للنزاع بين السلطتين الدينية والزمنية، أما أسباب النزاع الحقيقية فهى أعمق من ذلك بكثير وهى ترجع — فى نظرنا — إلى مفهوم الفكر المسيحى ذاته .

---

(١) جورج سباين — تطور الفكر السياسى — الكتاب الثانى — ترجمة حسن جلال العروسى — دار المعارف سنة ١٩٦٤ — ص ٢٦٣ - ص ٢٦٤ .

(٢) د . إبراهيم درويش — الدولة — نظريتها وتنظيمها ، دراسة فلسفية تحليلية — دار النهضة العربية سنة ١٩٦٩ ص ٥٨ ومابعدها .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن النزاع كما قلنا كان طويلا إذ استمر لفترة كبيرة ومر بمراحل متعددة .

وتأسيسا على ذلك فإن هذا النزع سوف ينقسم إلى مطلبين : نعرض فى أولهما لمفهوم الفكر المسيحى باعتباره السبب الأساسى لذلك النزاع و نستعرض فى ثانيهما المراحل المختلفة التى مر بها ذلك النزاع .

المطلب الأول

مفهوم الفكر المسيحى

الفكر المسيحى فى القرون الأولى للمسيحية :

يتميز الفكر المسيحى فى قرونه الخمسة التالية لظهور المسيح بالفصل المطلق بين الكنيسة والدولة أى بين السلطة الدينية ممثلة فى البابا والسلطة الزمنية ممثلة فى الامبراطور فالأصل الثابت فى المسيحية كما أكده مؤسسها هو احترام السلطة الشرعية القائمة ، وهذا مبدأ راسخ فى صميم المسيحية . فحينما أراد خصوم السيد المسيح عليه السلام أن يستدرجوه إلى التورط فى معارضة سلطان روما تفوه بهذه الكلمات « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » كما كتب القديس بولس فى خطابه للرومان أعمق ماجاء فى العهد الجديد أثرا إذا قال « فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان إلا لله ، والسلطات القائمة فى الأرض إنما هى من أمره ، فمن يعصى السلطات الشرعية إنما يعصى الرب ، ومن يعصها حلت عليه اللعنة ، فالحكام ماوجدوا لمحاربة العمل الصالح ، بل لمحاربة الشر ، فلا تتوجس من الحكام خشية ، بل اعمل الخير تنل رضاءه ، فالحاكم ليس إلا رسول للناس ليعملوا الخير .. إن السلطان ظل الله يرعى كل شىء بأمره ، فإعطه ماله ، وادفع له الجزية التى هى حقه ، مالا لصاحب الحق

فى المال ، وخشية لمن له الخشية ، وتشريفا لمن له التشريف[١] ولم يختلف البابوات طوال القرون الأربعة الاولى للمسيحية فى هـــذا الذى دعا إليه القديس بولس .

نظرية السيفين أو السلطتين :

لقد أصبح الطابع المميز للفكر المسيحى — كما تطور واستقر فى عصر الآباء الاول هو القول بوجود ازدواج فى تنظيم الجماعة الإنسانية ومراقبتها بغرض المحافظة على أعظم مجموعتين من القيم الخلقية . فشئون الروح والخلاص الابدى هى من اختصاص الكنيسة ومجال تبشيرها وتعاليمها، ويقوم القسس ، أما الامور الدينوية اليومية والمحافظة على السلام والنظام والعدالة . فهى من اختصاص الحكومة المدنية يقوم بها عمالها ومأموروها . ويجب أن تسود علاقة تعتمد على روح التعاون والتساند بين هاتين المجموعتين من القيم الخليقة .

وكثيرا ما أشير إلى هذا التصوير الفكرى لعلاقة هاتين المجموعتين من القيم الخلقية باسم « نظرية السيفين أو السلطتين » وهى نظرية استقرت رسميا فسجلها كتابة البابا جلاسيوس الاول GELASIUSI فى أواخر القرن الخامس[٢]

---

(1) Marcel Prilot : **Histoire des Idees Politiques** 3 éd, Paris, Dalioz 1966 p. 140 et 145.

وأنظر فى نفس المعنى :

— ألفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٣١ — ص ١٣٢ .

— د . ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى المرجع السابق ص ١٠٥ .

(٢) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ١٦٦ .

ويذهب القائلون بهذه النظرية إلى أن التمييز بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية هو جزء أساسى من العقيدة المسيحية ، وبالتالى هو التزام لا يمكن أن تتحلل منه أى حكومة مسيحية العقيدة . والجمع بين السلطتين الروحية والزمنية فى يد واحدة هو فى نظر هؤلاء تقليد وثنى .

وفكرة السيفين أو السلطتين بالوصف السابق هى فكرة يكتنفها كثير من الغموض . وقد كان هذا الغموض من أهم أسباب النزاع الذى ثار قديما بشأنها بل يمكن القول بأنه لا يوجد مجتمع مسيحى لا تقوم فيه هذه المنازعات من وقت لآخر .

وواقع الأمر أن الكنيسة والدولة لم تكونا مستقلتين على هذا النحو ذلك أن الكنيسة فى بدء ظهورها كانت فى حاجة ماسة إلى تأييد الامبراطور ، على حين كانت فى المراحل التى أعقبت المرحلة التى أعقبت المرحلة الأولى من القوة بحيث أوشكت أن تهدد السلطة الدنيوية .

ولقد ظل موضوع الفصل بين السلطتين مثار نزاع بين الكنيسة والدولة طوال القرون الوسطى وعلى نحو ماسنفصله فيما بعد ، وذلك لعدم وضوح الحد الفاصل بينهما من جهة ، ولعدم وجود قواعد تحدد هذا الاختصاص من جهة أخرى . والذى حدث أن كل واحدة منهما حاولت مد نفوذها على الأخرى ابتغاء السيطرة عليها

المطلب الثانى

المراحل التى مر بها النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية

لقد مر النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية بمراحل ثلاثة :

الأولى : مرحلة النزاع بين البابا جريجورى السابع والامبراطور هنرى الرابع

الثانية : مرحلة النزاع بين فيليب الجميل ملك فرنسا والبابا بونيفاس الثامن

الثالثة : مرحلة النزاع بين البابا جون الثانى والعشرين ولويس البافارى

هذا الذى ذكرناه اجمالا نفصله على النحو التالى :

أولا : النزاع بين البابا جريجورى السابع والامبراطور هنرى الرابع[1] :

بدأ هذا النزاع فى القرن الحادى عشر بتولى جريجورى السابع عرش البابوية سنة ١٠٧٣ ، وكان النزاع يدور فى المقام الأول حول حق الحكام الدنيويين فى تنصيب الأساقفة وباقى كبار رجال الدين ، فقد أصدر جريجورى قرارا بتحريم هذا الحق سنة ١٠٧٥ ، وفى السنة التالية حاول الامبراطور هنرى الرابع أن يخلع جريجورى الذى رد بحرمان هنرى من رحمة الكنيسة وأعفاء تابعيه من يمين الإخلاص له — وفى سنة ١٠٨٠ حاول هنرى أن يقيم رجلا آخر يحل محل جريجورى فرد عليه الأخير بأن أيد رودولف أمير سوابيا فى مطالبته بعرش هنرى[2].

---

(١) راجع تفاصيل هذا النزاع والحجج التى إستند إليها البابا جريجورى السابع فى مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى المرجع السابق ص ١٧٣ — ١٧٥ ، وراجع كذلك د. سعيد عبد الفتاح عاشور — أوربا العصور الوسطى ج ١ التاريخ السياسى الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٢ ص ٣٥٢ وما بعدها .

(٢) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق =

وفى هذه المرحلة من مراحل النزاع التى استمرت حتى نهاية القرن الثانى عشر دافع كل فريق عن وجهة نظره ، وتبادل الطرفان الحجج المؤيدة لكل منهم .

والظاهر أن أول من دافع عن وجهة النظر البابوية مستندا إلى النظرية التى تقول بأن السلطة الزمنية مشتقة من السلطة الروحية هو نوريوس Honortous of Augsburg فى كتاب المجد الأعلى Summa Gloria الذى كتبه حوالى سنة ١١٢٣ . وقد أخذ حجته الرئيسية فى هذا الموضوع من تفسير التاريخ اليهودى يذكر أن اليهود لم يكن لهم ملك إلى أن توج شاؤول Saul عليهم ملكا ، وأن صمويل الذى كان حبرا بارك شاؤول ، إذ كان الأحبار يحكمون اليهود منذ زمن موسى .

وعلى مثال ذلك يقول هو نوريوس أن المسيح أقام السلطة الكهنوتية فى الكنيسة وظل المسيحيون بغير ملك إلى أن اهتدى قسطنطين واعتنق النصرانية وبذلك تكون الكنيسة هى التى أدخلت نظام الملكية ليحميها من أعدائها ، ومما ساعد على رواج هذه النظرية التفسير الذى قدم للسابقة التاريخية المعروفة باسم « منحة قسطنطين » التى فسرت على أنها تتضمن تسليم السلطة السياسية كلها للبابا[1] .

ص ٣٢٩ — وكذلك د . سعيد عبد الفتاح عاشور : أوربا العصور الوسطى ، المرجع السابق ص ٣٥٤ .

(١) تمت المنحة المشار إليها فى المقر البابوى فى الربع الثالث من القرن الثامن ، وكان الهدف منها تأييد مطالب البابا فى إيطاليا فى ذلك الوقت ، ولكن تفسير هونوريون لها أنها تتضمن كل السلطة الإمبراطورية هو تفسير جديد ، وقد يكون سببه أما سوء فهم الهدف منها أو أنه أراد أن يتوسع عمداً فى معناها عما فهم منها من قبل .

راجع فى ذلك سباين : تطور الفكر السياسى — الكتاب الثانى — المرجع السابق ص ٣٣٥ هامش (٢) .

ويقول هونوريوس أن الأباطرة من بعد قسطنطين تولوا سلطتهم بإذن من البابا ، وتمشيا مع هذا المنطق استمسك بوجوب اختيار الأباطرة بمعرفة البابا.

أما أنصار الامبراطور فقد استندوا إلى النظرية التى كانت شائعة وقتئذ وهى أن لكل من الكنيسة والسلطة الزمنية منطقتى نفوذ مستقلتين ، وهى النظرية المعروفة بنظرية السيفين أو السلطتين

ولهذا فقد كان حجر الزاوية فى موقف الموالين للامبراطور هو أن القوة لله جميعا أنعم بها على الامبراطور كما أنعم بها على البابا تماما ، ومادامت سلطة الامبراطور مستمدة من الله مباشرة وليس عن طريق الكنيسة فهو مسئول عنها أمام الله وحده ، وعلى ذلك فهو خاضع لحكم الله وحده وما كان لأحد أن يخلعه إلا إذا أصبح ملحدا .

ولقد انتهى الدور الأول من النزاع باتفاقية ورمس Concordat of Worms سنة ١١٢٢ وكانت عبارة عن تسوية تنازل بمقتضاها الامبراطور عن حقه الرسمى فى الباس الخاتم وتسليم الصولجان وهما رمز السلطة الروحية إلى الأسقف عند توليته ، ولكنه احتفظ لنفسه بالحق فى أن يمنح براءة الوظيفة وامتيازاتها وأن يكون له صوت فى اختيار الأساقفة(١) .

وكشف هذا النزاع الذى استمر خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر عن عدم الاستقرار والغموض اللذين اصطبغت بهما العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية نتيجة للأخذ بنظرية السيفين أو السلطتين ، فقد تمسك كل من الطرفين المتنازعين بأوجه مختلفة من ذات النظرية وخرج منها بحجج تساوى فى قوتها حجج الطرف الآخر . فتمسك البابويون بجلال قدر السلطة الروحية ، وتمسك

---

(١) د . سعيد عبد الفتاح عاشور : أوربا العصور الوسطى ج ١ التاريخ السياسى — المرجع السابق ص ٣٦٧

الموالون للامبراطور باستقلال كل سلطة عن الأخرى . وظل هذان الوضعان جزء جوهريا من النزاع فى المناقشات التى ثارت بشأن هذا الموضوع واستمرت إلى القرنين الثالث عشر والرابع عشر .

ثانيا : النزاع بين فيليب الجميل والبابا بونيفاس الثامن :

فى هذا النزاع اتخذ الجدل بين الطرفين مظهرا أكثر دقة من حيث تحديد القضية بطريقة أوضح مما حدث فى أى نزاع سابق ، فقد عادت الحجج القديمة إلى الظهور واشتد النقاش عليها من جديد .

وأعيد تحليل ذات الفقرات التى سبق اقتباسها من الكتب المقدسة ، كما أعيد دراسة نفس السوابق التاريخية وأهمها هبة قسطنطين .

وقد توحى النظرة السطحية إلى هذه المسائل بأن شيئا لم يتغير ، ولكن الحقيقة هى أن نظرية الامبراطورية البابوية اتخذت شكلا منظما ومحددا نص فيه بوضوح على الحجج التى تؤكد السيادة للبابا على كل نوع من أنواع الحكم الزمنى أما نظرية جلاسيوس — السيفين — فلم تهجر صراحة وإنما أعيد تفسيرها بعد أن جردت من كل مايمت بصلة إلى مرماها القديم .

والواقع أن نظرية الامبراطورية البابوية قد أخفقت عمليا عند تطبيقها ، وأسفر هذا الفشل عن ظهور العاطفة القومية كقوة جديدة فى السياسة الأوربية ، كما دل على تطور ذى أهمية فى النظريات ، فقد أسفر عن خلق نظرية وجود مملكة لها كيان سياسى لاتستند إلى تقاليد الامبراطورية ، وقد ترتب على ذلك أنه بدلا من أن يكون النزاع بين سلطتين روحية ودنيوية ، صار النزاع نزاعا بين ملك فرنسا المستقل من جانب والبابا من جانب آخر .

وقد نشب النزاع بين الملك والبابا هذه المرة بسبب محاولة الملك فيليب

الحصول على المال عن طريق فرض الضرائب على رجال الدين فى فرنسا ، فعارض البابا بونيفاس هـذه المحاولة وأصدر المنشور البابوى الشهير IeriCcis Leicos عام ١٢٩٦ ، وأعلن فيه أن مثل هذه الضريبه باطله قانونا، وحرم على القساوسه أداءها بغير إذن بابوى[1] .

حجج المدافعين عن البابوية :

استند المدافعون عن البابا أثناء نزاعه مع ملك فرنسا إلى أمرين :

أولهما : السابقـة التاريخية المستمدة من السلطه التى مارسها البابا انوسنت الثالث .

وثانيهما : النظرية الخاصة بسلطة البابا والتى صاغها انوسنت الرابع وغيره من المشرعين .

وإذا رجعنا إلى السلطة التى مارسها البابا انوسنت الثالث نجد أن ذلك البابا أصدر فيما يتعلق بالانتخابات الامبراطورية منشوره الشهير Venerabilem سنة ١٢٠٢ طالب فيه بحقه فى التصديق على صلاحية المرشح الفائز فى هذه الانتخابات وبحقه أيضا فى النظر فى أى انتخابات غير سليمه أو قام بشأنها نزاع . وقد سعى هذا البابا فى كل معاملاته مع الحكام الآخرين لأن يكسب لنفسه حق الفصل فى مسائل خاصة ، وحق السيطرة على طبقات خاصه من الناس، فقد طلب بأن يكون له حق الفصل فى المعاهدات بين الحكام كما سعى فى أن يكون له حق الإشراف العام على القضاء وتحويل القضايا التى جانبها العدل أمام المحاكم المدنيه إلى المحاكم البابوية الخاصة ، وباختصار فلقد كان يهدف البابا

(1) J. Rivirer : Le Probleme de L' Eglise et de L'etat An Temps de Philippe Le Bel, Louvain 1926, pp. 272 - 273.

إلى أن تكون له وصاية عامة فى زمن الحرب والسلم[1] .

أما بالنسبة للنظرية الخاصه بسلطة البابا ، فقد استخلصها وصاغها البابا انوسنت الرابع ، وعماد هذه النظرية هو مطالبتها للبابوية بسلطة لانظير لها على الكنيسة نفسها ، وفى علاقة الكنيسه بالسلطات المدنيه ، على أن تعلو هذه السلطه على أى سلطه يمارسها الآخرون وتختلف عنها . وبناء على هذه النظرية يكون للبابا مايسمى Pleuitude Potestas وهو اصطلاح يصعب التعبير عنه بغير كلمة السيادة .

وقد تصدى انوسنت الرابع لشرح هذه النظرية ، فأخرج السلطة البابوية من حيز التبعية للتنظيمات الإقطاعية بأن قرر أن حق البابا فى التدخل أو فى خلع الملك المستهتر لايعتمد على أن هذا الملك تابع من أتباع البابا ، وإنما يستند إلى ماللبابا من سيادة Pleuitude potestas باعتباره خليفة المسيح ، وهذه السلطة فى نظره منحة خاصه وهى جزء من العقيدة المسيحية .

فهذه السلطه الفريدة التى يملكها البابا وحده إن هى إلا « حق إلهى »وهى تسبغ عليه مركزا عاليا ، وتعطيه سلطة مراجعة أعمال كل أنواع الحكومات والاشراف عليها دينيه كانت أم زمنيه.ولهذا السبب تتركز السلطتان الزمنيه والروحيه فى الكنيسه ويمارسها البابا .

وهذا الرأى يعتبر فى جوهره بمثابة المطالبه بسيادة عامه للبابا وأن السيفين — أى السلطتين — تابعين للكنيسة .

---

(١) ريفيير : مشكلة الكنيسة والدولة فى عهد فيليب الجميل — المرجع السابق ص ٢٧٤ ، وأنظر فى نفس المعنى سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى — المرجع السابق ص ٣٨٠ .

وأثناء النزاع مع فرنسا شرح بونيفاس مركز البابا فى منشوره المسمى :

Unam Sanctam سنة ١٣٠٢ فذهب إلى أقصى حد فى التعبير عن سلطة البابا . فلقد قرر المنشور أن هناك مبدأين أساسيين يقوم عليهما مركز البابا :

أولهما : أن البابا هو الرئيس الأعلى للكنيسه وأن الخضوع له شروط لازم للخلاص من العذاب

ثانيهما : أن السيفين (السلطتين) تابعان للكنيسة ولايزال التفريق بين وظائفهما قائما ، فالسيف الزمنى لا يستخدمه القساوسه فعلا ولكن يستخدمه الملوك « بأمر من القساوسه وتحت إشرافهم » فالسلطه الروحيه هى العليا ، ويحتم القانون الطبيعى العام خضوع الأدنى للأعلى .

وعلى ذلك تكون السلطة الروحية هى التى تقيم السلطة الدنيوية وتشرف عليها ، فى حين لايحكمها هى غير الله ، ثم أن منشأ سلطة الكنيسة هو أن البابا خليفة بطرس خليفة السيد المسيح(١) .

وخلاصة القول أن منشور البابا بونيفاس كان عبارة عن عرض عام قوى لما قرره وفعله البابا انوسنت الرابع من قبل .

كذلك دافع ايجديوس كولونا فى كتابه الذى ألفه سنة ١٣٠٢ عن قضية

ريفبير : مشكلة الكنيسة والدولة فى عهد فيليب الجميل ، المرجع السابق ص ٢٧٥ ، وأنظر فى نفس المعنى كذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ١٩١ — ص ١٩٢ .

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٢٨٢ .

البابا وقدم في هذا الكتاب De Ecclesiastica poestate أعظم عرض لقضية البابا .

وفى معرض دفاعه عن مبدأ سياسة البابا يقول كولونا أن السلطة الروحية التى يتولاها البابا هى سلطة فريدة تعلو على ما عداها ، وهى أصيلة فى المنصب نفسه ، ولهذا فإنها لا تتوقف على الصفات الذاتية للرجل الذى يتولاها ، ثم ينتهى إلى أن للسلطة الروحية الحق فى أن تقيم السلطات الزمنية وتشرف عليها وكانت نظرية كولونا تعتمد اعتمادا كليا على العلو الذاتى للسلطة الروحية ، وعلى الحجة التى تقول بأن الأعلى يحكم الأدنى فى كل زمان ومكان طبقا لقانون طبيعى :

وأوضح كولونا معنى السيادة أو Pleuitude potestas التى تعزى إلى البابا توضيحا أكثر دقة . ففسر السيادة بأنها سلطة مستقلة أو أنها سلطة ذات قوة دافعة ذاتية ، ويتولاها « الرجل الذى يستطيع أن يعمل بدون معونة سبب من الأسباب ما يستطيع عمله بمعونة هذا السبب » ولا يعرف كولونا سوى سلطتين يتوافر فيهما هذا الشرط هما سلطة الله وسلطة البابا[1] .

وحينما ألف كولونا كتابه لم يكن لأى حاكم زمنى مثل تلك السلطة لأنه لا يمكن اعتباره من خلفاء القديس بطرس ، ولكن عندما حان الوقت لحماية استقلال الملوك من تدخل رجال الدين ، كان من الضرورى للسلطة الزمنية أن تعزز فكرة مماثلة لفكرة Pleuitude Potestas المعترف بها للبابا .

---

(١) سباين : تطور الفكر السياسى الكتاب الثانى المرجع السابق ص ٣٨٦ — ٣٨٨ .

حجج المدافعين عن الملكية الفرنسية :

كان أهم الكتب التى ألفت دفاعا عن الملك كتاب :

(De potestate Regia et papli)

الذى ألفه جون البارىسى John of paris سنة ١٣٠٢ .

لقد دافع مؤلف الكتاب دفاعا قويا مدعما بالأسانيد القانونية والتاريخية عن استقلال الملكية الفرنسية . كما فرق تفريقا واضحاً بين حق التملك سواء مارسته الكنيسة أم مارسه الأفراد وبين حق الإشراف السياسى على الممتلكات من جانب الملك أو إدارة البابا لهذه الممتلكات لصالح الكنيسة. وقد أعاد المؤلف — وهو فرنسى وقسيس معاً — عرض حجج استقلال السلطتين الروحية والزمنية ، وألحق بها تحليلا دقيقا لطبيعة السلطة الروحية وأهدافها . وينتهى من ذلك إلى تأييد الرأى القائل بأن السلطة الروحية ليست سلطة قانونية على الإطلاق لأنها لا تحتاج إلى قوة قهرية تنفيذية ، وإذا احتاجت مثل هذه السلطة فإن عليها أن تنشدها من جانب السلطة الزمنية ، ويختتم المؤلف رأيه بإنكار أن البابا يملك سلطة ليس لها مثيل plenitude potestas وإن لم يذكر ذلك صراحة[1] .

تلك كانت حجج كل فريق من المتنازعين ، ونستطيع القول بأن هذا النزاع الذى ثار بين البابا بونيفاس والملك فيليب كان له أهمية كبرى فى نشأة نظرية

(١) ريفيير : مشكلة الكنيسة والدولة فى عهد فيليب الجميل ، المرجع السابق ص ٢٧٧ ، وفى نفس المعنى كذلك :

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ٣٩٧ .

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى المرجع السابق ص ١٩٣ — ١٩٤ .

السيادة . فلقد تفرع عنه إدعاء واضح بوجود سيادة مطلقة فريدة فى بابها يتولاها البابا ويمارسها داخل الكنيسة بطريق مباشر ، ويمارسها فى علاقته مع الحكام الزمنيين بطريق غير مباشر ، كما أسست هذه السيادة على أساس الحق الإلهى .

ولقد كان ظهور هذا الإدعاء على شكل فرع من فروع الفقه اللاهوتى إشارة لبدء هجوم مركز ومنسق عليه ، وفى أثناء النزاع الفرنسى بدأ هذا الهجوم يتطور ويتخذ طريقين رئيسيين .

فمن جهة كانت تقوم المعارضة ضد السيادة البابوية على القول بأن تلك السيادة إن هى إلا إدعاء كنسى غريب عن السلطة الدينية التى يجب قصر ممارستها على المسائل الأخلاقية والدينية ، وقد حمل لواء هذه المعارضة مارسيليو بادوا — ومن جهة أخرى كان يتعين على المدافعين عن سلطة الملك الرد بنظرية مماثلة لنظرية السيادة البابوية تجعل السيادة للملك وليس للبابا .

وهكذا بدأ رجال القانون فى فرنسا فى صياغة هذه النظرية .

ثالثاً : النزاع بين البابا جون الثانى والعشرين ولويس البافارى :

كان السبب المباشر لقيام النزاع هو محاولة البابا جون الثانى والعشرين التدخل فى التطاحن الذى كان محتدماً حول الانتخاب الامبراطورى والذى بدأ فى سنة ١٣٢٣ . وانتهى الأمر باستنكار سعى البابا لتنصيب نفسه سلطة تحكيم فى الشئون السياسية الدولية . وفى سنة ١٣٣٨ اتحد الناخبون الامبراطوريون معاً لأول مرة فى شكل جمعية وأصدروا تصريحاً عرف بتصريح رنس Declaration of Renes أكدوا فيه انتفاء الحاجة إلى تصديق البابا على صحة الانتخابات ، وصدر فى سنة ١٣٥٦ تشريعاً لتنظيم إجراءات

الانتخابات الامبراطورية[١] أغفل الإشارة إلى وجوب تصديق البابا ، فلم يجد أنوسنت الرابع بدا من التسليم بالأمر الواقع[٢] .

ولقد تميز النزاع بين البابا جون الثاني والعشرين ولويس البافارى بتغيير وضع الجدل السياسى تغييراً حاسماً . إذ فصل نهائياً فى مشكلة استقلال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية .

وقد تولى مارسيليوا بادوا الدفاع عن موقف الامبراطور ، فألف كتاباً أسماه « المدافع عن السلام » استهدف به التوصل إلى تحديد دقيق لما تدعيه السلطة الروحية من حق فى السيطرة — بطريقة مباشرة أو غير مباشرة — على أعمال الحكومات الزمنية ، وفى سبيل هذا الغرض ذهب مارسيليو فى تبريره وضع الكنيسة تحت سيطرة الدولة إلى أبعد ماوصل إليه أى كاتب آخر من الكتاب فى القرون الوسطى[٣] وكان رائد مارسيليو فى البحث ذلك المبدأ الأرسطوطالى عن المجتمع ذى الكفاية الذاتية القادر على سد حاجاته المادية والأخلاقية معاً ، غير أن الاستنتج الذى انتهى إليه — عندما فصل

---

(١) عرف هذا التشريع باسم « القرار الذهبى The Golden Bill »

(٢) د ابراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق ص ٧٥ .

(٣) Georges De Lagarde : La Naissance de L'Esprit Laique au Declin du Moyen Age T. II, Marcile de Padoue ou le Preamier Tneoricien De L'Etat Laique, Ed. Beatrice, 1934 P-101,

وانظر فى نفس المعنى :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ١٨٩ — ١٩٠ .

— جيلينك : الدولة ، نشأتها وتطورها ، المرجع السابق ص ٨٢ .

— د. ابرهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق ص ٧٥ .

بين العقل وبين الوحي الإلهي — يختلف اختلافاً أساسياً عما انتهى إليه غيره ممن اعتنقوا مذهب أرسطو ، ويرجع السبب في ذلك إلى تأثره بكتابات الفيلسوف المسلم ابن رشد(١) .

والقانون عند مارسيليو قسمان : قانون سماوي وهو شريعة صادرة من الله مباشرة ، وقانون وضعي وهو من عمل المواطنين جميعاً أو أغلبيتهم . ويخلص من ذلك إلى أن الشعب أو أغلبيته هو مصدر السلطة التشريعية ، أما الجزء التنفيذي والقضائي من الحكومة فهو في رأي مارسيليو يعين أو ينتخب بواسطة المشرع الذي هو الأمة(٢) .

وبالنسبة للكنيسة ورجال الدين فيرى مارسيليو أنه لما كان كل موظف في المجتمع يمارس — سلطته بتفويض مباشر أو غير مباشر من الشعب ، فإن نتيجة ذلك فيما يتعلق برجال الدين هي خلو أيديهم من أية سلطة جبرية أو تنفيذية ، وإذا كان قد أجيز لهم ممارسة مثل هذه السلطة فإنهم إنما يعملون بتفويض من السلطة المدنية ، وترتيباً على ذلك فإنه يجب على رجال الدين — وهم مجرد طائفة اعتزلت بنفسها للقيام بالواجبات الدينية — أن يخضعوا للنظام كأية طائفة أخرى ، وأن يخضعوا كما يخضع المواطنين العاديين للمحاكم المدنية إذا ما أنتهكوا حرمة القانون الوضعي .

والحق أنه لا يوجد بين كتاب القرون الوسطى من ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه مارسيليو في فصله بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية ، يضاف إلى ذلك أنه في لمحة من التحليل التاريخي أنكر وجود أي دليل يوثق به على

---

(١) سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، المرجع السابق ص ٤٠٦ .

(٢) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر ، المرجع السابق ص ١٩٠ .

أن بطرس كان فى روما فى أى يوم من الأيام أو أنه كان أسقفا ، ورد المركز السياسى الذى تتمتع به كنيسة روما إلى وجودها فى عاصمة الامبراطورية[١].

وبعد مارسيليو بقرنين من الزمان أتى ميكافيللى (١٤٦٩ — ١٥٢٧) فألقى تبعة تقسيم إيطاليا وتجزئتها على الكنيسة ، كما ألقى على البابا مسئولية تعريض إيطاليا للغزو الأجنبى بسبب معاهداته مع الدول الأجنبية التى تدخلت فيما بعد فى شئون إيطاليا بقصد تدعيم مركزه البابوى من أجل ذلك شن ميكافيللى هجوما قاسيا على الكنيسة ابتغاء هدم فكرة ازدواج السلطتين وبقصد توحيد السلطة فى شخص الدولة[٢] ، كل ذلك عن طريق القضاء على

(١) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٤١٥ — ٤١٦ ،

(٢) وفى هذا الصدد يقول ميكافيللى « نحن الايطاليون مدينون إذن لكنيسة روما ولقساوستها بأننا أصبحنا غير متدينين وأشراراً ، ولكننا ندين لها بدين أكبر ، وسوف يكون سبب خرابنا ألا وهو أن الكنيسة أبقت ولا تزال تبقى على انقسام بلدنا . من المؤكد أنه لا يمكن لبلد أن يصبح موحداً وسعيداً إلا إذا أطاع تماماً حكومة واحدة سواء كانت جمهورية أم ملكية ، كما هى الحال فى فرنسا وفى أسبانيا ، والكنيسة هى السبب فى أن إيطاليا ليست فى الحالة نفسها ولا تحكمها جمهورية واحدة أو ملك واحد ... إذن فالكنيسة التى لا تملك القوة الكافية للسيطرة على إيطاليا ، ولا تسمح لأية قوة أخرى بأن تفعل هذا ، كانت السبب فى أن إيطاليا لم تتمكن من الاتحاد فى ظل رئيس واحد ولكن ظلت دائماً يحكمها عدد من الأمراء والسادة مما سبب لها الكثير من الشقاقات والكثير من الضعف بحيث أصبحت فريسة لا للبرابرة الأقوياء فحسب ولكن لكل من اختار أن يهاجمها .

راجع فى ذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٢٠٠ — ٢١١

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص٤٧٢.

أى ادعاء بالسلطة الكنيسة مهما كانت طبيعتها ومهما كانت درجتها . ومن أجل ذلك فقد تزعم الدعوة إلى الحكم المطلق وتركيز القوة السياسية لتحقيق قوة الدولة . ويذهب ميكافيللى فى تأييده للسلطة المطلقة إلى حد أن أباح للحاكم اتخاذ أية وسيلة فى سبيل تدعيم حكمه المطلق .

القضاء نهائياً على فكرة ازدواج السلطتين :

ومنذ أواخر القرن الخامس عشر ، برز على سطح المجتمع الأوربى — من الناحية الدينية ثلاثة تيارات فكرية ، تمثل الأول فى الدعوة إلى الحرية الدينية ، وهى الدعوة التى حمل لواءها مارتن لوثر وكالفن من زعماء المذهب البروتستنتى . وتمثل التيار الثانى فى حركة استقلال الكنائس القومية فى انجلترا وفرنسا وأسبانيا عن كنيسة روما المركزية ، وتمثل التيار الثالث فى الدعوة وإلى فصل الدين عن الدولة وتأسيس الدولة القومية العلمانية(١) .

وتحت تأثير هذه التيارات الثلاثة ، تحرر الأوربيون ، وأعادوا تكوين مجتمعهم بعيداً عن سلطة الكنيسة ونفوذ رجال الدين ، وتم بذلك انفصال

— د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة فى العام الجامعى ١٩٦٣ / ١٩٦٤ ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

— د. ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ ص ١٣٣ — ١٣٥ .

— د. ابراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق ص ٨٥ — ٩٠ .

(١) د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .

الدولة سياسياً ودينيا واكتملت وحدتها من الناحيتين الدينية والسياسية وقضى نهائياً على فكرة — ازدواج السلطتين .

وتلخيصا لما تقدم فى هذا المبحث يمكننا القول بأن النزاع بين الملك ورجال الإقطاع من ناحية، وبينه وبين الكنيسة من ناحية أخرى، كان العامل الحاسم الذى أدى إلى تركيز السلطة فى أيدى الملوك واحتكارها بمعرفتهم .

غير أن هذا الوضع الفعلى كان بحاجة إلى فكرة نظرية أو فلسفية تكون أساساً وسنداً يدعمه ويستند إليه . وهكذا بدأت فكرة السيادة فى الظهور أولا على أيدى رجال القانون الكنسى تحت إسم Plentidue Potestas وذلك لتدعيم مطامع البابا فى السيطرة على السلطتين الزمنية والدينية . ومن فقهاء القانون الكنسى انتقلت الفكرة إلى رجال القانون الفرنسيين فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ليصوغوا منها نظرية السيادة .

أما كيف تم تكوين هذه النظرية على أيدى الفقهاء الفرنسيين فهذا ما سوف يبينه المبحث التالى .

المبحث الثـانى

ظهور نظرية السيادة بمعناها الحديث

لقد بدأت فـكرة السيادة نبتة صغيرة فى فـكر لوازو Charles L,oyseau متأثراً فى ذلك بفـكر Pleuitude Potest s التى كان يدعيها البابا أثناء نزاعه مع الأباطرة والملوك .

على أن السيادة فى بداية ظهورها كان ينظر إليها على أنها خاصية من خصائص الملك أو صفة من صفاته الشخصية .

وفى فترة لاحقة تم الفصل بين الملك والسياده .

هذا التطور الذى مرت به فـكرة السيادة منذ ظهورها فى فـكر لوازو حتى تم الفصل بينها وبين الملك هو ماسوف نفصله فى الفروع الثلاثة الآتية :

الفرع الأول : ونخصصه للحديث عن البذور الأولى لفـكرة السيادة .

الفرع الثـانى : ونخصصه لفـكرة السيادة كخاصية من خصائص الملك .

الفرع الثالث : ونخصصه للفصل بين الملك والسيادة .

الفرع الأول

البذور الأولى لفكرة السيادة

سبق أن ذكرنا أنه فى العصور الوسطى كانت الكلمات :

Sieur, Sire, Seigneur, Suzerain, Souverain

تستخدم كلها بمعنى واحد إذ كانت تعنى السيد أو صاحب السيادة بمفهوم ذلك العصر [1] .

ومع ذلك فقد ظهر فى تاريخ لاحق فقيه فرنسى كبير كان بعيداً عن أن يخلط هذه الأنواع المختلفة من السيادة كما كان يحدث فى العصور الوسطى . هذا الفقيه هو شارل لوازو Charles L'oyseau الذى كان معاصراً للملك هنرى الرابع (١٣٩٩ ـ ١٤١٣) والذى كان يميز بدقة بين تلك الكلمات .

فرغم أن المعنى اللفظى لهذه الكلمات يكاد يكون واحداً إلا أنه كان يرى أن كل كلمة من تلك الكلمات تعبر عن وصف معين لا تعبر عنه غيرها من الكلمات ، وأن هذا الوصف هو المظهر القانونى لسلطة معينة تختلف بالنسبة لكل كلمة من تلك الكلمات .

فالسيادة الخاصة La Seigneurie Privee هى سلطة عينية ظاهره لا تباشر إلا على الأشياء ولا يمكن مباشرتها على الأشخاص .

ويتلخص هذا النوع من السيادة فى الحق الذى يملكه الفرد على الأشياء المملوكة له وهذا الحق يفضل لوازو أن يطلق عليه Sieurerie بدلا من Seigreurie وذلك بقصد تمييزه عن السيادة العامة « Seigreurie Publique »

---

(١) راجع ماسبق ص ١٦ .

التى ليست سوى حق معنوى أو سلطة يملكها الفرد على الأشخاص الأحرار والأشياء المملوكة للغير[١].

ويضيف هذا الفقيه أنه يوجد نوعان من السيادة العامة
Seigreurie Publique

الأولى : هى ما يطلق عليه **Suzerain Ete** وهى تلك التى يباشرها السادة الاقطاعيون **Les Seigneurs** ويبدى لوازو نفوره من هذا النوع من السيادة .

والثانية : وهى ما يطلق عليه **Souverainete** وهذه هى السيادة الخاصة بالدولة التى لا يمكن فصلها عنها . والدولة التى تحرم هذا النوع من السيادة تتوقف فى نظره عن أن تكون دولة ، كما أن الوحدة الاقليمية التى تكتسبها تصير بها دولة[٢] .

ويتبين من ذلك أن هناك تغييراً جوهرياً بالنسبة لما كان عليه الحال فى العصور الوسطى فلقد رأينا أن أهم ما يميز النظام الاقطاعى فى تلك العصور هو تعدد السلطات التى يعلو بعضها بعضاً بحيث أن كل من كان يملك بعض السلطات على من هو أدنى منه كان يعتبر سيداً له بالمعنى الخاص الذى كان سائداً فى ذلك الوقت . هذه السلطات لم يبق منها فى نظر هذا الفقيه سوى أثنتان على طرفى نقيض :

الأولى : هى السلطة التى يمارسها الفرد الحر على ما يملكه من أشياء
Potestas in re أو **Sieurerie privee**

---

(١) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٨ .

(٢) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة العامة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٢ .

والثانية : وهى السيادة الخاصة بالدولة La Souveraineté والتى يمارسها الملك على كل المملكة . وقد عرف لوازو هذه السيادة بأنها السلطة العليا La Comble de puissance.

هذه السلطة العليا فى نظر لوازو هى سلطة مطلقة وكلية ، وهى ما كان يطلق عليه فقهاء القانون الكنسى « Pleuitude de Puissance » وهنا نلاحظ أيضاً تطوراً خطيراً بالنسبة لما كان عليه الحال فى العصور الوسطى ففى العصور الوسطى كان للسيادة معنى نسبي ، فلم يكن تعبير السيادة يعنى الاستقلال التام ، وإنما كان يعنى استقلالا نسبياً يدل على درجة معينة من السلطة ، ذلك أن الملك كان سيدا بين أسياد كثيرين وإن كان أعلاهم منزلة . أما منذ لوازو فقد تغير الأمر فأصبح للسيادة معنى مطلق . لقد أصبحت السيادة هى السلطة العليا التى لا يسمو عليها شىء ولا تخضع لأحد ولكنها تسمو على الجميع[1] .

ولقد رتب لوازو على ذلك عدة نتائج أهمها :

— إن هذه السلطة لا يمكن أن ترد عليها أية قيود أو حدود .

— إنه لا يتصور وجود سلطة أعلى منها لأن من توجد سلطة أعلى منه لا يمكن اعتباره سيدا .

— ثم هى أخيراً لا يرد عليها أى استثناء من حيث الأشخاص والأشياء بمعنى أنه لا يمكن أن يستثنى من الخضوع لها أى أشخاص أو أشياء فى الدولة

---

(١) كارية دى لامبرح : مساهمة فى النظرية العامة للدولة جـ ١ المرجع السابق ، ص ٧٥ وراجع كذلك :

— لا فارييه : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .

— برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٩ — ٢٣٠ .

لأن من يستثنى منها لن يكون خاضعاً للدولة .

هذه السيادة كما عبر عنها لوازو وثلما نزل بعد نيته صغيرة بحاجة إلى دفعة أو دفعات حتى تستوى على عودها نظرية من النظريات .

دور الملكيات المطلقه فى تكوين نظرية السيادة :

عندما نتناول بالتحليل فكرة السلطة التى لا تعلوها سلطة أخرى فإننا نصل بالضرورة إلى فكرة السلطة بغير حدود .

هذا المعنى نجده واضحاً عند أحد الكتاب الإنجليز المعاصرين « للوازو» ويدعى Albericus Gentiis الذى يقرر أن صاحب السيادة هو من لا تعلوه سلطة أخرى ، فإذا ما وجد أقل شك فى استقلاله فإنه لا يكون صاحب سيادة ، فالسيادة لا يعلوها شخص ولا قانون ولا تحـــدها أية قيود أو حدود[١] .

ونستطيع القول بأن الاطناب فى تأكيد استقلال هذه السلطة صاحبة السيادة ذلك الاستقلال المطلق ليس إلا نتيجة للنزاع الدينى فى ذلك الوقت وانحياز أنصار السلطة المطلقة إلى جانب الملوك فى صراعهم ضد الكنيسة ، فالكاتب الذى أشرنا إليه مثلا هو بروتوستانتى لاجىء فى انجلترا ومن ثم فإن موقفه فى تأكيد هذه السلطة المطلقة إنما قصد به تأييد الاستقلال التام للملك الإنجليزى ضد التدخل البابوى .

كذلك فإن اقتراح ممثلى الشعب فى مجلس الطبقات فى فرنسا سنة ١٦١٤ والذى أسلفنا الإشارة إليه لم يكن سوى رد فعل ضد تدخل الجيزويت الذين

---

(١) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٣١ .

كانوا يستهدفون إخضاع الملك[1] .

والواقع أن المؤرخين لم يسلطوا ضوءا كافياً على أهمية حرب الفروند La Fronde وهى الحرب الأهلية التى قامت فى فرنسا فى عهد لويس الرابع عشر (١٦٤٨ — ١٦٥٣) ويكتفى المؤرخون بالإشارة إلى أن هذه الحرب كانت من أسباب الأزمات والاضطرابات التى تعرضت لها الملكية فى انجلترا وأسبانيا فى ذات الوقت تقريبا ، ومع ذلك فقد كان سبب هذه الاضطرابات واحداً فى كل هذه البلاد وهو الضرائب التى تفرضها الحكومات ففى سنة ١٦٣٩ ثار إقليم النورماندى ضد الضرائب الباهظه التى فرضها ريشيليو ، وفى سنة ١٦٤٠ ثار إقليم Catalogne فى أسبانيا ضد الضرائب التى فرضها أوليفاريوس . وفى سنة ١٦٤٧ ثار إقليم Naples ضده أيضاً ، كذلك فقد كانت الضرائب الباهظة التى فرضها الملك شارل الأول فى انجلترا من أسباب الثورة الإنجليزية .

ولم تكن زيادة الأعباء المالية وحدها هى التى حركت هذه الثورات ، ولكن كان إلى جوارها ذلك الادعاء الجديد من جانب الملك بأن من حقه أن يفرض ما يشاء من ضرائب بإرادته المنفردة ، والجديد هنا أنه بينما كان الأمر قبل ذلك يجرى على أن كل مساهمة مالية ينبغى ألا تقرر إلا بمقتضى معاهدة أو اتفاق بين الجماعات التى تدفعها والملك الذى يحصلها ، فإن الملوك أصبحوا يؤكدون حقهم فى فرض الضرائب بإرادتهم المنفردة وكان ذلك انتصاراً نهائياً لهم .

---

(١) راجع ماسبق وحيث اقترح ممثلوا الشعب وضع قانون أساسى ينص فيه على إلزام كل موظف بأداء يمين الطاعة للملك ، وأن يتعهد بأن يمتنع عن كل مامن شأنه الإخلال بهذه الطاعة .. الخ ص ٢١ — ٢٢ .

والواقع أن هذا الحق فى فرض الضرائب ليس إلا مظهرا لحق السيادة الذى كان فى طريقه لأن يفرض نفسه ، فبدلا من أن يكون الحق فى السلطة العليا حقا من بين حقوق أخرى ، أصبح الحق فى السيادة هو الحق الأسمى هو مصدر كل الحقوق الأخرى التى يستطيع أن ينظمها وفق مشيئته ، كما يستطيع أن يمحوها إذا شاء .

الملكية إذن وقد أصبحت مطلقة ، فإنها لم تعد تقبل أن تتفاوض مع الأقاليم المختلفة لكى تكسبها إلى جانب ما يقدر الملك أنه ضرورى ، ولكنها أصبحت تعتقد أن من حقها أن تفرض عليها ذلك الضرورى . ولهذا السبب لم يقبل ريشيليو أن تقوم هذه الأقاليم بعقد جمعيات لكى تقرر ما إذا كانت توافق أو لا توافق على الضرائب التى طلبها الملك ، وعلى العكس من ذلك فإن هذه الأقاليم لم تقبل أن تزداد أعباؤها المالية دون رضاها . وهذا هو السبب الذى قامت من أجله حرب الفروند .

على أن غزو السلطة لم يقتصر على هذه المصالح المالية بل شمل مجالات أخرى وعلى الأخص تلك المتعلقة بالحقوق العامة كامتيازات المحافظات وغيرها ، وقد سمح تقدم الميزانية بتقدم الإدارة ، وأدى تكاثر عمالها إلى تمكين السلطة من فرض كلمتها لقد أصبحت هذه ظاهرة عامة ، وحينئذ ظهرت النظريات التى تدعم السلطة المطلقة ، ومن الخطأ النظر إلى هذه النظريات على أنها فى حد ذاتها أسباب ، وإنما هى فى الواقع نتائج . فلم تكن السلطة المطلقة أبداً نتيجة لنظريات العصور الوسطى المتعلقة بالحق الإلهى ، ولكن هذه السلطة المطلقة وقد نمت وعظمت استطاعت أن تجذب لصالحها العديد من النظريات التى قدر لأحدها أن يكون لها القدح المعلى فى هذا الشأن وهى نظرية السيادة التى لم يعرفها فقهاء العصور الوسطى .

الفرع الثـانى

السيادة كخاصية من خصائص الملك

إن كلمة « السيادة » لم يـكن لها حتى هـذا الوقت إلا وجود تابع . لم يكن قد تحقق بعد الفصل بين الدولة والملك لذلك فقد كان الفرد لا يعرف إلا حقيقة ملموسة هى الملك ، وهى حقيقة لما تزل تفرض نفسها .

كان الملك هو الاساس ولم تـكن السيادة إلا ظله ، أو إذا شئنا الدقة كانت السيادة هى الخاصية الشخصية التى يتميز بها الملك .

لقد كان تحول الملـكية الإقطاعية إلى ملـكية مستقلة ومطلقة يتضمن اعطاء الملك حق التصرف فى سلطة لم تـكن تنبع عن اية سلطة اخرى أو تعتمد عليها ، وقد وصفت سلطة الملك هذه بالسيادة لأنها كانت سلطة عليا ، وكان الملك نفسه ـ كفرد ـ هو صاحبها ، وكانت مملوكة له على غرار الملـكية الفردية ذلك لأن البناء القانونى للسلطة الملـكية قد تم على غرار الملـكية الفردية [1] .

ولما كان الملك شخص طبيعى فمن ثم فإن إرادته التى هى ارادة صاحبة سيادة Volonte Souveraine هى ارادة انسانية يمـكن ان تشوبها سائر العيوب الإنسانية . ومادامت كذلك فإنه يصبح من الواجب تنبيهها إلى خدمة الهدف الذى تبتغية وهو الصالح العام ، وتحذيرها دائما من انتهاك القانون الطبيعى . ولقد كانت الـكنيسة بصفة عامة والبابوية بصفة خاصة تقوم بهذا

---

(١) جورج بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٢٢٩ وما بعدها .

الواجب فى العصور الوسطى فلما ضعفت البابوية استمرت الكنيسة فى أدائه ولكن فى حدود ضيقة .

كذلك فمادامت إرادة الملك هى إرادة انسانية فإنها يمكن أن تضل ،ولهذا السبب كان من الواجب أن يحال بينها وبين الاعتداء على المصالح المشروعة . ولذلك كان من الضرورى جمع مجلس طبقات الشعب Les Etats generauz باعتباره ممثلا للمصالح وليس للآراء ، وكانت هذه المجالس بمثابة مجالس شورى للملك[1] والواقع أن فكرة السيادة قد ارتبطت بالمجالس لأنه قبل اتخاذ قرار فى مسألة ما ، كانت هذه المسألة تعرض على المجلس حيث تأخذ الشكل اللازم ثم يكون من اختصاص صاحب السيادة بعد ذلك أن يقدمها للشعب .

السيادة والقانون :

أن العصور الوسطى التى لم تتصور حرية الفرد ، لم تكن لتتصور كذلك حرية الحاكم والعصر الذى بدأ فيه تحرر الفرد هو الذى بدأت فيه أيضا حرية الحاكم ولم يكن الحاكم فى العصور الوسطى حرا لأنه كان يشعر ويشعر الناس معه أنه ملتزم بقاعدة قانونية معينة.غير أن القانون له مفهوم خاص فى العصور الوسطى يختلف عن مفهومه فى العصر الحديث . فالقانون فى العصر الحديث هو مجموعة الأوامرالتى تصدرها السلطةالمختصة بالتشريع،أما فى العصور الوسطى فلقد كان القانون يشمل مجموعة المبادى العرفية السابقة على وجود الحاكم ، والتى لايستطيع المساس بها . أما أوامر السلطة فلم تكن تتدخل إلا لإثبات العرف أو تقنينه[2].

---

(١) ألفريد بوز : فلسفة السلطة . المرجع السابق ص ١٥٢ .

(٢) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٤٥ .

وفى مثل هذا النظام ، فإن الحقوق الشخصية يكون لها ضمانات مؤكدة لأن إثبات القانون كان يحد من سلطة الحاكم .

ولكن حدث بعد ذلك تطور خطيرا أثر فى المكانة الضخمة التى كانت للعرف وقد جاء هذا التطور نتيجة للضغط الفكرى لعصر النهضة وماصحبه من ضغط اجتماعى ضد فكرة الحقوق المكتسبة .

وترتب على ذلك أن تأثر هذا السياج المتين (العرف) الذى كان يحد من سلطة الملوك ، وأخذ الفكر السياسى يدعو إلى الاعتراف للملوك بسلطة اتخاذ قرارات تنظيمية واسعة المدى والمضمون،وهكذا تولى الملوك السلطة التشريعية وأصبح القانون بذلك شيئا مصنوعا بعد أن كان أمرا مفروضا[1] .

ولقد كان تولى الملوك للسلطة التشريعية هو السبب العميق للصراع الذى قادته البرلمانات خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ضد الحكومات . فقد كانت الوزارة تريد أن تشرع أى تستبدل العرف بأوامر جديدة وتغير من الحقوق الشخصية،لكن البرلمان ـ الذى ظل هيئة قضائية حتى نهاية الملكيات كان يرفض تسجيل بعض هذه الأوامر بحجة مخالفتها للعرف[2] ولم يغب عن البرلمان قط أن السلطة المشروعة تستطيع أن تسن قوانين عادلة ومقبولة ولكنه كان يرى أنها لا تستطيع ذلك إلا إذا استندت إلى ضوابط عليا ، لذلك فقد طالبها بتسبيب تلك الأوامر وذلك يردها إلى مبادىء وضرورات حقيقية . وكانت غلطة الملكية القاتلة أنها لم تستمع أبدا إلى ذلك ، واستمرت فى غيها مقررة أن القوانين التى تضعها تصبح قوانين ملزمة بالارادة الملكية وحدها ، وكان ذلك أثرا من آثار عصر الامبراطورية الرومانية السفلى .

---

(١) جورج بيردو : مطول العلوم السياسية ج٢ المرجع السابق ص١٨٥، ١٨٦

(٢) الفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٥٥ — ١٥٦ .

وقد ترتب على ذلك أن نشأت فكرة قدر لها أن تقضى على الملكية وتسيطر على العصور التالية . هذه الفكرة مؤداها أنه إذا كانت الإرادة هى التى تضع القوانين فلماذا تكون إرادة فرد واحد ، وهى إرادة إنسانية يمكن أن يعترضها مايعترض سائر الإرادات الإنسانية الأخرى من عيوب ؟

منذ ذلك الوقت بدأ الفكر السياسى يدعو إلى أبعاد السلطة التشريعية عن الملك .

ولما كانت السلطة التشريعية تختلط فى ذلك الوقت بالسيادة حيث كان بودان يرى أن السيادة هى سلطة عمل وانهاء القوانين[1] ، لذلك فقد بدأ التفكير جديا فى الفصل بين الملك والسيادة ، وهو ما ينقلنا إلى الفرع التالى .

الفرع الثالث

الفصل بين الملك والسيادة

يمكن القول بأن الفصل بين الملك والسيادة قد تحقق فى ذات الوقت الذى تم فيه الفصل بين شخص الملك والدولة .

لقد ظهرت فكرة السيادة فى الأصل ولها خاصيتين[2] :

الأولى : أنها كانت تلتصق بشخص الملك بحيث كان ينظر إليها على أنها

(١) بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ١٨٢ – ١٨٣ حيث ينقل عن بودان قوله أن سلطة التشريع تتضمن كل الحقوق والسلطات التى تخولها السيادة بحيث يمكن القول بأن السيادة هى سلطة عمل وإنهاء القوانين .

(٢) بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١ .

خاصية من خصائصه تبين درجة معينة من السلطة هى قمة السلطه أو الدرجة العليا منها .

الثانية : أنها كانت ذات مضمون سلبي بحت — فالسلطة صاحبة السيادة هى السلطة المستقلة التى لا تخضع لاية سلطة أخرى .

لـكن سرعان ما تبين — وبسبب القدرات الضخمة التى تخولها السيادة — أن من الخطورة منح هذه السلطة لفرد كامتياز شخصى له ، لاسيا وأنه بشر يجوز عليه ما يجوز على سائر البشر من نقص وضعف ، لذلك فقد بدأ التفـكير جديا فى الفصل بين الملك والسيادة[1] .

والمقصود بالفصل بين الملك والسيادة أن لا تصبح السيادة حقا شخصيا للملك ، فلا يظهر على المسرح السياسى للدولة باعتباره صاحب حق فى الحـكم ، وإنما باعتباره عضوا من أعضاء الدولة يمارس اختصاصاته المحددة باسم الجماعة كلها .

ولقد كان بودان هو الذى وضع بذرة الفصل هذه حيث عالج السيادة تحت اسم « Mageste » فى كتابه المعنون « Six Livres De La Repudlicque » الذى نشره فى عام ١٥٧٦ .

وترجع أهمية هذا الـكتاب إلى أمرين :

الأول : أنه أخرج نهائيا فـكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث تركتها نظرية الحق الالهى ، الأمر الذى أدى إلى تحليل فـكرة السيادة وادراجها فى النظرية الدستورية[2] .

---

(١) بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١ .

(٢) سباين : تطور الفـكر السياسى ، الـكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٥٤٨ .

الثانى : أن بودان فصل بين الملك والسيادة وجعل السيادة عنصراً من عناصر تكوين الدولة بحيث أصبحت تظهر كعنصر أساسى فى تعريفه للدولة[1]

فى هذا الوقت كانت الدولة فى شكلها الحديث قد بدأت تخرج إلى حيز الوجود حيث تكونت الممالك الحديثة فى أوربا على انقاض النظام الاقطاعى الذى ساد العصور الوسطى .

وبمجرد أن اكتملت لهذه الدولة وحدتها السياسية والقانونية وأصبح لها دستورها الملزم الذى ينظم اسناد السلطة فيها ، تم نهائيا الفصل بين الملك والسيادة وأصبحت السيادة ملكا للدولة .

ولقد اطرد الفقة التقليدى منذ عهد بودان سنة ١٥٧٧ على اعتبار أن السيادة هى المعيار المميز للدولة . واستقر فى ذلك الفقة أن الدولة شخص معنوى عام صاحب سيادة ، – بمعنى أنها صاحبة سلطة سياسية عليا وآمرة نابعة من ذات الدولة ومستقلة ، ويخضع لها كل ماعداها فى الداخل ولا تخضع هى لسلطة أخرى من الخارج[2] .

وقد سار مع هذا التطور تطور أخر موازى له ويتعلق بمادة السيادة أو بمضمونها . فمنذ اللحظة التى أصبحت السيادة فيها عنصرا من عناصر تكوين الدولة ، فلقد كان من المنطقى أن يتم اثراء مضمونها بكل ما تتضمنه سلطة الدولة من قدرات بحيث أمكن أن يكون لها مضمون ايجابى يتضمن

---

(١) كارية دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٧٥ وفى نفس المعنى انظر :

— جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٩٦

— بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١

(٢) د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٩٦

مجموعة السلطات التى تملكها الدولة . وهكذا نجد بودان يذكر تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » سلطات التشريع واعلان الحرب ، وانشاء الوظائف . . الخ[1] .

تلك كانت ظروف نشأة السيادة وتكونها وتطورها فى فرنسا على أيدى رجال القانون الفرنسيين . فما هو تعريف هذه السيادة ؟ وهل كان لظروف نشأتها وتطورها أثر ما على هذا التعريف .

ذلك ما سوف يكشف عنه المبحث التالى .

---

(١) بيردو : مطول العلوم السياسية ج٢ ، المرجع السابق ص١٨١ وكذلك — جيلينك : الدولة الحديثة ج ٢ ، المرجع السابق ص ١١٢

المبحث الثالث

تعريف السيادة

لم يعالج الفقه المصرى فكرة السيادة على استقلال ، وانما كان بحثه لهذه الفكرة يأتى بصفة تبعية وذلك عند الكلام عن نظرية الدولة ، وبصفة خاصة عند بحث أركان الدولة أو العناصر التى تتكون منها . وقد جرت غالبية الفقه على اعتبار « السيادة » الركن الثالث للدولة بعد « الشعب » و « الاقليم » .

وعند تعريف السيادة وتحديد ماهيتها انقسم ذلك الفقه شأنه فى ذلك شأن الفقه الفرنسى :

— فذهب البعض إلى تعريف السيادة بأنها تلك السلطة العليا Pouvoir Supreme التى لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى(١) .

— وانتقد البعض الآخر استعمال السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد، وذهب إلى أن ذلك يعد فى واقع الأمر خلط بين السلطة السياسية وأوصافها ،

---

(١) د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، مطبعة دار نشر الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٥٢ ص ٢٢٥ ، وكذلك : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ج ١ ، الطبعة الثانية ، دار المعارف سنة ١٩٦٣ ص ٢٩ — ٣٠ .

— د. وحيد رأفت ، د. وايت ابراهيم : القانون الدستورى ، المطبعة العصرية سنة ١٩٣٧ ص ٢٨ — ٢٩

— د. السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، الطبعة الرابعة ، مكتبة عبد الله وهبة سنة ١٩٤٩ ص ٣

وأن السيادة ليست إلا الصفة التي تتصف بها السلطة السياسية في الدولة[١] وطبقا لهذا الرأى فإن ركن الدولة الثالث بعد الشعب والاقليم هو السلطة العامة وليست السيادة ، وأن هذه الأخيره ليست إلا وصفا من أوصاف السلطة السياسية أو خاصية من خصائصها .

وبمقتضى هذه الصفة فإن سلطة الدولة تصبح سلطة عليا لا يسمو عليها شيء ، ولا تخضع لأحد ، ولكنها تسمو على الجميع وتفرض نفسها على الجميع .

ويضيف أصحاب هذا الرأى أنه رغم تميز السيادة عن السلطة السياسية على النحو المتقدم فقد شاع استعمال التعبيرين بمعنى واحد لدرجة أن الفقهاء الذين ثاروا على هذا الخلط لم يستطيعوا أن يتخلصوا منه ، بل وقعوا في نفس ما وقع فيه أسلافهم واستعملوا كلمة « السيادة » وكلمة « السلطة السياسية » في الدولة بمعنى واحد .

وقد أضاف المرحوم الدكتور عبد الفتاح ساير داير تعريفا ثالثا للسيادة فذكر أن — السيادة يمكن أن تنصرف — بالإضافة إلى المعنيين السابقين — إلى العضو الذي يملك أعلى سلطة في الدولة[٢] .

---

(١) — د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ١٧ هامش (٢) .

— د محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، مطبعة نهضة مصر بالفجالة سنة ١٩٦٧ ص ١٦٧

— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، الطبعة الثانية ، منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١ ص ٣٢

(٢) راجع في ذلك رسالته القيمة « نظرية أعمال السيادة » مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٦ — ٢٤ حيث يذكر تحت عنوان « المعاني المختلفة لكلمة السيادة » أن للسيادة معاني ثلاثة : الأول — السيادة معنى سلبي

ولقد كان ذلك الخلاف فى تعريف السيادة الذى بدأ فى الفقه المصرى صورة لما كان عليه الخلاف فى الفقه الفرنسى ، ومن ثم فقد كان هناك رأيان فى تعريف السيادة .

— الرأى الأول — ويذهب إلى تعريف السيادة بأنها السلطة السياسية ويتزعم هذا الرأى العميد دوجى Duguit .

— والرأى الثانى : يرى أن السيادة ليست سوى خاصية من خصائص السلطة السياسية ويقول بهذا الرأى الاستاذ كاريه دى ملبرج
Carre· De malderg

وسوف نعرض هذين الرأيين ثم نتبع ذلك برأينا فى التعريف .

الرأى الأول : السيادة سلطة :

أن العميد دوجى Duguit رغم أنه من المنكرين لفكرة السيادة إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يتصدى لها ويبين تعريفها عند القائلين بها .

ويظهر ذلك فى عدم خضوع الدولة لسلطة دولة أخرى فى الخارج ويعبر عنه بالاستقلال ، وبأنها تعتبر أعلى السلطات فى الداخل ويعبر عنه بالسلطة العليا . ثم أورد اعتراض لكاريه دى ملبرج على ذلك حيث يرى أن السيادة بهذا المعنى السلبى تعتبر إحدى خصائص أو صفات سلطة الدولة أى سلطة الأمر والنهى ولكنها لا تختلط بها .

والثانى : السيادة بالمعنى الإيجابى أو سلطات الدولة العامة ، وطبقا لهذا المعنى فإن السيادة ليست إحدى خصائص سلطات الدولة العامة ، بل أن هذه السلطات العامة تعتبر نتيجة السيادة ، وبناء على ذلك يكون السيادة معنى إيجابى يظهر فى سلطة الأمر والنهى فى الداخل وتمثيل الدولة فى الخارج .

والثالث : السيادة بمعنى العضو الذى يملك أعلى سلطة فى الدولة ، وهو المعنى الذى أوردناه فى المتن .

ويبدأ العميد دوجي برفض الرأى الذى يرى فى السيادة أنها ليست سوى خاصية للسلطة العامة Un Certain Caractere deLa Puissance Pudlique ومن ثم فهو يستعمل السيادة والسلطة السياسية والسلطة العامة بمعنى واحد(١).

ويرى دوجي أن السيادة طبقا للفقه السائد فى فرنسا هى « السلطة الآمرة للدولة » ويفسر ذلك بأن السيادة هى إرادة الأمة، ولما كانت الأمة قد انتظمت فى دولة فمن ثم أصبحت السيادة هى سلطة الدولة الآمرة أو الحق فى إصدار الأوامر إلى كل الأفراد المقيمين على اقليم الدولة(٢) .

ويؤيد اسمان Esmein العميد دوجي فى تعريفه للسيادة فيذهب إلى القول بأن الدولة هى التشخيص القانونى للأمة ، فهى أى الدولة محل السلطة العامة ، فالذى يكون الدولة هو وجود سلطة عليا تسمو على أرادات الأفراد فى المجتمع. هذه السلطة العليا — التى لا تعرف سلطة أعلى أو مساوية لها فيما تنظمه من علاقات — تسمى السيادة ، وهذه السيادة لهـــا وجهان : السيادة الداخلية أو الحق فى إصدار أوامر إلى كل المقيمين على اقليم الدولة ، والسيادة الخارجية أو الحق فى تمثيل الأمة والدخول باسمها فى علاقات مع الدول الأخرى(٣) .

(١) Duquit . Souveraineté et Liberate, Paris, 1922
ص ٦٧ — ٦٨ وفيها يقول « إننى أرفض أسلوب بعض المؤلفين وعلى وجه الخصوص فقهاء القانون العام الألمان الذين يميزون بين السلطة العامة والسيادة والذين يجعلون من السيادة صفة خاصة للسلطة العامة ، وينبغى أن يكون مفهوما أننى استعمل هذه التعبيرات بمعنى واحد : السيادة ، السلطة العامة ، سلطة الدولة ، السلطة السياسية ، كل هذه التعبيرات مترادفة فى نظرنا .

(٢) Duguit : Traite de Drert Constitutionnel, t. 1, Paris 1911, page 113.

(٣) A. EsmeiN : Elements de Drort Constitutionnel Francais et Compare, Paris 1927. p. 1

الرأى الثانى : السيادة خاصية من خصائص السلطة :

ويقول بهذا الرأى فى فرنسا الأستاذ كاريه دى ملبرج ، إذ يذهب إلى أن السيادة هى إحدى خصائص Caractere أوصفات Qualite سلطة الدولة La Puissance Etatique أى سلطة الأمر والنهى والزجر ، ولكنها لاتختلط بها لأن للاخيرة أى لسلطة الدولة معنى إيجابى لما يترتب عليها من مباشرة الحقوق والسلطة ، بينما السيادة ذات معنى سلبي يتلخص فى عدم الخضوع لسلطة دولة أخرى وعدم وجود سلطة مساوية للدولة فى الداخل — وبناء على ذلك بقدر ما تتوافر هذه الخاصية أو الصفة بقدر ما تملك الدولة مباشرة السلطات العامة ، أى أنها تتناسب معها تناسبا طرديا[1] .

ويرى العميد دوجى أن هذا الرأى قال به أيضاً فقهاء القانون العام الألمان فى القرن التاسع عشر وذلك لتحقيق غرض معين . وتفصيل ذلك أن نظرية السيادة — فى أصل نشأتها — إنما صنعت لدولة موحدة هى دولة فرنسا ، والقانون العام الفرنسى النابع من الثورة الفرنسية هو قانون موحد بطبيعته ، ولذلك رأينا فيه قاعدة وحدة الأمة والسيادة وعدم انقسام كل منهما ، وقد تقررت كعقيدة لا يمكن الخروج عليها . ولكن حدث خلال القرن التاسع عشر أن تكونت دول يطلق عليها الدول الاتحادية أو الفيدرالية كالولايات المتحدة الأمريكية ، وكان من المستحيل أن يطبق على هذه الدولة نظرية السيادة ، لأننا فى الدولة الاتحادية نجد على الاقليم الواحد دولتان تصدران الأوامر ، ومن ثم توجد سيادتان : سيادة الدولة الاتحادية نفسها وسيادة إحدى الدول الأعضاء فى الدولة الاتحادية . وهذا ينافى مبدأ وحدة السيادة ،

(١) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ، المرجع السابق ص ٧٠ .

وأن الاقليم الواحد لا يخضع إلا لسيادة واحدة . فكيف يمكن أن يطبق هنا وفى كل الحالات المماثلة النظرية التقليدية فى السيادة ؟ .

كان العلماء الألمان هم الذين أدركوا هذه الصعوبة عندما تصدوا لاقامة البناء القانونى للامبراطورية الألمانية ، إذ وجدوا أنفسهم أمام المشكلة الآتية: كيف يمكن تفسير أنه على ذات الاقليم — اقليم بروسيا مثلا — يوجد — فى وقت واحد — السلطة السياسية للامبراطورية الألمانية والسلطة السياسية لدولة بروسيا ؟ . لقد قامت بروسيا كدولة ، فإذا كانت السيادة عنصرا من عناصر الدولة فإن بروسيا تملك السيادة . ومن ناحية أخرى فإن الإمبراطورية الألمانية نشأت كدولة سنة ١٨٧١ فهى تملك أيضاً السيادة ، ومن ثم فعلى الاقليم الواحد توجد سيادتان وهذا مستحيل .

ولتفادى ذلك تصور بعض الفقهاء الألمان نظرية لا تكون فيها السيادة هى سلطة الدولة ذاتها ، وإنما تكون صفة أو خاصية يمكن لسلطة الدولة أن تملكها ، ولكن ليس ضروريا أن تملكها دائما ، بحيث يمكن أن توجد تبعا لذلك دول ولكنها ليست صاحبة سيادة . وعلى ذلك فإن العقبة المشار إليها آنفا سوف تزول ما دامت الدولة العضو فى الدولة الاتحادية يمكنها أن تقوم كدولة دون أن يكون لها السيادة ، ومن ثم فلن يوجد على الاقليم الواحد سوى سيادة واحدة . وكما يقرر هؤلاء الفقهاء الألمان، فإن كل دولة تملك سلطة آمرة أى سلطة إصدار أوامر تفرض بذاتها لأنها صادرة عن سلطة عليا ، ولا توجد دولة ليس لها هذه السلطة .

ويطلق الفقهاء الألمان على هذه السلطة أسم **La herrschaft** لكن هذه السلطة ـ فى رأيهم ـ ليست هى السيادة ، فالسيادة هى خاصية تملكها عادة السلطة السياسية ، ولكنها لا تملكها دائما . فالمجتمع السياسى يكون دولة

صاحبة سيادة عندما يمكنه أن يحدد بنفسه المجال الذى يستطيع أن يستخدم فيه سلطته الآمرة La Herrschaft أو بعبارة أخرى عندما يكون المجال الذى يمارس فيه سلطته الآمرة لا يمكن تحديده إلا بإرادته وحده . وطبقا لتعبير هؤلاء الفقهاء ، فإن الدولة تصبح دولة صاحبة سيادة عندما تملك الإختصاص بتحديد إختصاصها A La Competence de sa Competence ويترتب على هذا الرأى أن الدولة العضو فى دولة إتحادية تكون دولة ، لأنها على الأقل فى مجال معين — تملك إصدار أوامر غير مشروطة تفرض بذاتها ، فهى تملك La Herrschaft ، ولكنها ليست دولة صاحبه سيادة لأنها لا تملك بإرادتها الذاتية تحديد المجال الذى تمارس فيه سلطتها فى إصدار الأوامر ، فهذا المجال تحدده الدولة الإتحادية التى هى وحدها صاحبة السيادة(١) .

أما حجج أصحاب الرأى القائل بأن السيادة خاصية من خصائص السلطة السياسية فترجع إن أن تاريخ السيادة ذاتها يثبت أنه حتى نهاية القرن السادس عشر ، كانت السيادة لا ينظر إليها على أنها السلطة السياسية ولكن على أنها صفة أو خاصية تملكها سلطة سياسية معينة ، وفى القرن السادس عشر ، وبسبب سوء إستخدام الألفاظ ، ونتيجة لخلط يرجع فى القدر الأكبر منه إلى بودان Bodin ، أصبحت السيادة تختلط بالسلطة السياسية ، أو على وجه الدقة أصبحت تختلط بمجموعة مزايا السلطة الملكية(٢) .

---

(١) راجع ذلك كله فى : دوجى — مطول القانون الدستورى الجزء الأول ، المرجع السابق ص ١٢١ وما بعدها .

(٢) انظر هذا الرأى وحججه فى دوجى : مطول القانون الدستورى جزء ١ ، المرجع السابق ص ١٢٢ ، وانظر فى نفس المعنى لافاريير : القانون الدستورى المرجع السابق ص ٣٦١

ويدعم الأستاذ كاريه دى ملبرج هذه الحجة بقوله أن فكرة السيادة لم يكن لها فى أصل نشأتها إلا مضمونا سلبيا ، ذلك أنها لم تستخلص فى الواقع إلا بقصد تخليص الملكية الفرنسية من كل تبعية للإمبراطور والبابا فى الخارج، وتخليصها كذلك من كل العقبات التى كان يضعها فى طريقها أمراء الإقطاع فى الداخل . ففكرة السيادة لم تنشأ اذن إلا لنفى هذه التبعية وهذه العقبات ، ولذلك فإن فكرة السيادة كانت تبدو متميزة عن سلطة الدولة التى كانت تتكون أساسا من سلطات فعلية ، ومن حقوق إيجابية . فكان لها بالضرورة مضمونا إيجابيا وذلك بعكس فكرة السيادة . فالسيادة إذن — فى أصلها التاريخى — ليست إلا خاصية من خصائص سلطة الدولة ولكنها لا تختلط بها(١) .

ثم يضيف المؤلف إلى ذلك قوله أن هذا المعنى الأصلى للسيادة قد لحقه شىء من الغموض يرجع إلى بودان وقد كان سبب هذا الغموض أنه إلى جوار ذلك المعنى الأصلى للسيادة (ذات المضمون السلبى) إعتنق بودان معنى ثانيا مختلفا تماما .ؤداه أن السيادة لم تعد فقط صفة لسلطة الدولة وإنما أصبحت مطابقة لسلطة الدولة نفسها ، ويعلل المؤلف هذا التحول بقوله أنه لما كانت السيادة قد أصبحت فى القرن ١٦ خاصية لسلطة الدولة ، ودخلت — طبقا لفقه بودان — فى تعريف الدولة نفسها ، فإن كتاب ذلك العصر ذهبوا إلى تعريف سلطة الدولة بخاصيتها الأساسية وهى السيادة ، ومن ثم حدث الخلط بين سلطة الدولة وإحدى خصائصها ، ولقد كان « بودان » أول من فعل هذا عندما عدد تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » سلسلة من الحقوق كحق عمل القوانين ،

---

(٢) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة — المرجع السابق ص ٧٥ - ٧٩ وكذلك :

— لافاريير : القانون الدستورى — المرجع السابق ، صفحة ٣٥٨ — ٣٥٩

وحق إعلان الحرب والسلم . . . إلخ . ومثل هذه الحقوق لم تكن لتنشأ مطلقا من فكرة السيادة ، لأن الفكرة كانت ذات مضمون سلبي كما رأينا ، وإنما هذه الحقوق جزء مكمل لسلطة الدولة .

وغلطة بودان التى تابعه فيها من جاء بعده من الكتاب كانت تتضمن إدخال المضمون الإيجابى لسلطة الدولة إلى فكرة السيادة . وهكذا تم هذا الخلط الذى أدخل إلى فكرة السيادة المزايا الأساسية لسلطة الدولة والذى أدى بالفقه إلى أن يعتبر السيادة عنصراً أساسياً من عناصر تكوين الدولة ، بينما هى لا تعدو أن تكون خاصية من خصائص سلطة الدولة[1] .

رأينا فى تعريف السيادة :

ونحن نرى أن السيادة كما يقول Jellineck بحق لا تنتمى إلى مجموعة الأفكار العامة المطلقة ، وإنما هى فكرة تاريخية ، بمعنى أنها تكونت فى ظل ظروف تاريخية معينة ، وبالتالى فليس لها إلا قيمة تاريخية نسبية[2] والذى نريد أن نستخلصه من ذلك هو أن السيادة بوصفها فكرة تاريخية لا يمكن أن يكون لها تعريف واحد يصدق فى كل عصر من عصور تطورها المختلفة ، وإنما المعقول أن يكون لها أكثر من تعريف يصلح كل منهما للعصر المتعلق به ، لكن إذا ما أردنا تعريفها فى عصر معين من عصور تطورها فإنه يجب إختيار التعريف الذى يصدق بالنسبة لذلك العصر ، ولا يمنع ذلك من الإشارة إلى التعريف أو التعاريف السابقة بإعتبارها أثراً تاريخيا أو تعاريف تاريخية .

(١) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج١ المرجع السابق ص٧٦ — ٧٧

(٢) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ج٢ المرجع السابق ، صفحة ١٤٤

وتطبيقا لذلك فإن التعريف الذى يرى فى السيادة خاصية من خصائص السلطة إنما يصلح فقط فى المرحلة الأولى من مراحل تطورها حيث كانت السيادة تفهم — ليس كسلطة سياسية — ولكن كخاصية لسلطة سياسية معينة هى سلطة الملك .

ولكن تطور فكرة السيادة لم تقف عند هذا الحد ، وإنما فى مرحلة تالية أصبح ينظر إلى السيادة على أنها السلطة العليا أو سلطة الدولة نفسها . وقد تحقق ذلك عندما تم الفصل بين الملك والسيادة واعطاء السيادة مضمونا إيجابيا على يدى بودان وذلك على النحو الذى أوضحناه عند بحثنا لنشأة فكرة السيادة بمعناها الحديث .

ونحن نختلف مع الرأى الثانى الذى يرى أن هذا التحول فى مدلول السيادة قد تم نتيجة خلط غير مقصود من بودان أو غيره من الكتاب ، ونرى أنه كان تحولا مقصودا . وتفصيل ذلك أن السيادة كانت حتى ذلك الوقت تلتصق بشخص الملك بحيث كانت تعتبر خاصية من خصائصه . لكن الذين لم تتعلق آمالهم بالملك رغبوا عن منحه حقا بلا حدود ولاسيما أنه بشر لذلك فقد تم الفصل بين الملك والسيادة وأصبحت السيادة عنصرا من عناصر تكوين الدولة ، ثم وفى ذات الوقت تم اعطاء السيادة مضمونا إيجابيا بحيث أصبحت مرادفة لسلطة الدولة(٢)

وهذا الذى ذهبنا إليه يتفق معنا فيه الأستاذ بيرد واذ يرى أنه أثناء تكوين فكرة السيادة فى فرنسا — وتحت تأثير الفقهاء الفرنسيين — كان هناك غموض

---

(١) راجع ما سبق ص ٤٤ — ٤٥

(٢) راجع ما سبق ص ٤٤ — ٤٥

متمم بالنسبة لصاحب الحق فى السيادة الذى كان أحيانا الملك وأحيانا الدولة ففى البداية كانت الخاصية صاحبة السيادة لشخص الملك ، ذلك أن تحول الملكية الإقطاعية إلى ملكية مستقلة كان يتضمن منح الملك حق التصرف فى سلطة لم تكن تصدر عن أية سلطة أخرى أو تعتمد عليها ، وقد وصفت سلطة الملك هذه بالسيادة لأنها كانت سلطة عليا،وكانت مملوكة للملك ملكية خاصة ذلك لأن البناء القانونى للسلطة الملكية قد تم على غرار الملكية الفردية، ومن ثم فقد كان يخول للملك نفس الحق المطلق الذى للمالك على ملكه ونفس أسلوب إنتقاله . وعندما بدأ الفكر السياسى يستشعر التناقض بين هذه السلطة الواسعة والقدرات المحدودة للإنسان — حتى ولو كان ملكا — فقد تم نقل السيادة إلى الدولة ، وحينئذ فإن السيادة أصبحت مطابقة لسلطة الدولة ، وهذا التغيير فى صاحب السيادة أغنى فكرة السيادة بمادة جديدة ، فهى لم تعد خاصية من خصائص سلطة الدولة فحسب وإنما أصبحت تتضمن أيضاً المضمون الإيجابى لسلطة الدولة التى عدد بودان عناصرها تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » ومنها سلطة عمل القوانين وسلطة إعلان الحرب ... إلخ[1] .

---

(١) بيردو . مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق صفحة ٢٥٩ وما بعدها ويضيف الأستاذ بيردو فى موضع آخر أنه إذا قيل بأنه قد حدث تحول فى المعنى الذى كان للسيادة والذى نشأت به ، فإن ذلك صحيح لا يمكن إنكاره ، ولكن لا يمكن القول بأن ذلك التحول كان نتيجة خطأ . ذلك أنه من المؤكد أن أى معنى سلبى يثير بالضرورة المعنى الإيجابى المقابل له ، ولقد كان ضروريا لفكرة السيادة لكى تكون معروفة بصورة مؤثرة أن يكون لها ذلك المعنى الإيجابى الذى أرى مضمونها بسلطات الدولة — ص ١٨١ هامش (٥)

وتعريف السيادة بأنها سلطة هو التعريف السائد فى الفقه الفرنسى كما يقرر كاريه دى ملبرج صاحب الرأى المعارض[١] .

ونستطيع القول بأن هذا التعريف نفسه قد اكتسب صفة رسمية فى فرنسا بعد أن أخذ طريقه إلى النصوص الدستورية نفسها ـ فمنذ بداية الثورة نص إعلان حقوق الإنسان والمواطن فى مادته الثالثة على أن « السيادة للأمة » وفى هذا النص فإن كلمة « السيادة » تعنى السلطة العامة . ويؤيد ذلك بقية المادة الثالثة عندما تقرر أن أى جماعة أو أى فرد لا يستطيع أن يمارس أى سلطة لاتصدر عن الأمـــة صراحة ، وقد أخذ بالتعريف ذاته دستور سنة ١٧٩١ ودستور سنه ١٨٤٨ .. الخ[٢]

وأكثر من ذلك فإن الأستاذ كاريه دى ملبرج زعيم الرأى المعارض يرى أن الرأى القائل بأن السيادة سلطة يقوم على أساس سليم بالنسبة لفرنسا لأن الدولة فيها كان لها دائما هذه الخاصية العليا أو صاحبة السيادة[٣] ، وهذا

---

(١) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٢ — ٧٣ ، وكذلك :

— د . عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة — المرجع السابق ص ١٩

(٢) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٨١ — ٨٢ ، وكذلك :

— د . عبدالفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة ، المرجع السابق ص١٩

(٣) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٢

وراجع كذلك لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦١

الاعتراف يكفينا لأننا بفرنسا وبالفقه الفرنسى نقارن .

وبناء على ماتقدم فإننا نتفق مع العميد دوجى فى أن السيادة تعنى سلطة الدولة أو السلطة السياسية أو السلطة العامة ، وهذا هو التعريف الذى سوف نعالج على أساسه فكرة السيادة فى بحوث هذه الرسالة .

حيث ينتهى إلى نفس النتيجة مقررا أن كلمتى السيادة والسلطة السياسية يمكن استخدامهما فى فرنسا كمترادفين لأن سلطة الدولة الفرنسية تمتلك الخصائص التى تكون فى ذات الوقت عناصر السيادة .

الفصل الثانى

مضمون السيادة

عند تحديد مضمون السيادة ينبغى أن نضع نصب أعيننا الظروف التى نشأت فيها تلك الفكرة والأغراض التى وجدت لتحقيقها، ذلك أنها ـ فى ظل هذه الأغراض وتلك الظروف ـ اكتسبت مضمونا معينا يعد فى نظرنا المضمون الأصيل لها، وهو المضمون الذى بدت به فى فكر كل من بودان Bodin وهوبز Hobbes حين كانت للملك[1] .

وحينما انتقلت هذه السيادة من الملك إلى الأمة على يدى الثورة الفرنسية تحت تأثير كتابات روسو عن الارادة العامة ، ظلت محافظة على هذا المضمون الأصيل لها ولم تغيره وإنما انتقلت به وبذات الخصائص من الملك إلى الأمة .

فإذا ماأردنا أن نبين فى هذا المبحث مضمون السيادة ، فإنه يجب علينا أن نبين أولا مضمونها الأصيل الذى نشأت به ثم نبين ثانيا : انتقالها بهذا المضمون من الملك إلى الأمة .

وعلى ذلك فسوف ينقسم هذا الفصل إلى المبحثين التاليين :

المبحث الأول : ونخصصه للمضمون الأصيل للسيادة حين كانت للملك .

المبحث الثانى : ونخصصه لانتقال السيادة بمضمونها الأصيل إلى الأمة .

---

(١) أنظر Ardré Houriou : Droit Constitutionnel et Inst., Politiques, Paris, 1966, p. 3/3

حيث يقرر أن السيادة بدأت فى كل البلاد ملكية أى كانت للملك .

المبحث الأول

المضمون الأصيل للسيادة

ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار عند تحديد مضمون السيادة الظروف التاريخية التى نشأت فيها هذه الفكرة ، والغرض الذى وجدت لتحقيقه ، فذلك كله سوف يلقى الضوء واضحا على تحديد المضمون الأصيل لهذه الفكرة .

لقد تكونت نظرية السيادة — كما ذكرنا فى الفصل الأول — فى الوقت الذى كانت فيه الملكيات المطلقة تولد فى أوربا ، أى فى بداية العصر الحديث ، وعلى وجه التحديد مع عصر بودان (سنة ١٥٧٦) .

كانت الفكرة السائدة فى ذلك العصر هى أن الملك يملك حقا طبيعيا فى حكم رعاياه وأنه يباشر هذا الحق بمفرده دون مشاركة من المجتمع السياسى الذى يحكمه ، أى أنه لم يكن يحكم بوصفه عضوا من أعضاء المجتمع السياسى ، بل كان يحكم بمفرده واستقلالا عن هذا المجتمع ودون ما اعتبار لإرادته .

ومادام هذا الحق فى السلطة العامة يستقر للملك فى مواجهة المجتمع السياسى دون أى اعتبار لإرادته ، فإن سلطة الملك كانت عليا ، ليس لأنها تستقر فى فى الجزء الأسمى من المجتمع السياسى ، ولكن لأنها سلطة تسمو على المجتمع السياسى كله وتنفصل عنه[١] .

فالملك إذن كان يحكم رعاياه من عل ويرعى من عل أيضا أحوالهم المشتركة.

---

(١) Meritain J - acques : Le concept de souveroinete, Revue Internatianale d' hıs oire politique et Constitutionnelie, Paris, 1951 p. 13.

— انظر فى نفس المعنى :

— موريس دسلاندر : التاريخ الدستورى لفرنسا ، المرجع السابق ص ١٠

لقد كان الملك ـ طبقا لهذا المفهوم ـ صورة كاملة لله ، وكان لا يمكن تقييد سلطته إلا بتنازل صريح منه(١).

تلك هي الفكرة التي أريد لنظرية السيادة ـ حين صيغت ـ أن تقدم الأساس الفلسفي لها . ونحن لا نستطيع أن نحدد مضمون فكرة السيادة دون أن نستعيد إلى الأذهان ذلك المعنى الأصيل لها .

وإذا ما أردنا في ضوء تلك الملاحظات أن نبين المضمون الأصيل للسيادة فعلينا أولا أن نرجع إلى كتابات الفلاسفة الذين ارتبطت النظرية بأسمائهم : بودان وهوبز وروسو .

بودان Bodin

يعتبر جان بودان ـ بحق ـ الأب الحقيق للنظرية الحديثة في السيادة ، فهو أول من استعمل مفهوم السيادة تحت اسم Majesté في مؤلفه المعنون « ستة كتب عن الجمهورية » الذي نشره في عام ١٥٧٦ والذي أسلفنا الإشارة إليه.

ويعرف بودان السيادة بأنها سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحدها القانون(٢) .

(١) جاك مارتيان: فكرة السيادة ، المجلة الدولية للتاريخ السياسي والدستوري المرجع السابق ص ١٣ . وفي نفس المعنى كذلك انظر :

موريس دسلاندر : التاريخ الدستوري لفرنسا ، المرجع السابق ص ١٨

(٢) سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٥٥٦ وانظر كذلك :

— جاك مارتيان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ٩

— د. إبراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق ص ٩٤ — ٩٥

وفى تحليله لهذه السلطة العليا يرى بودان أنها :

أولا : سلطة دائمة : بمعنى أنها تدوم مدة حياة من يملكها — وبذلك تتميز عن أية منحة للسلطة تكون مقصورة على فترة زمنية محدودة . وتأسيسا على ذلك لا يمكن أن توصف السلطة المطلقة المؤقته بالسيادة ، ولهذا السبب يفرق بودان بين « السيد Souverain والحاكم Magistrat » فالسيد أو صاحب السيادة هو من كانت سلطته دائمة ، أما الحاكم فسلطته مؤقته ولذلك فلا يمكن وصفه بأنه صاحب سيادة وإنما هو مجرد أمين عليها فقط[1] .

ثانيا : أن هذه السلطة لا يمكن تفويضها أو التصرف فيها ، كما لا تخضع للتقادم.

ثالثا : وهى سلطة مطلقة[2] لا تخضع للقانون، لأن الملك صاحب هذه السلطة،

---

(١) د. ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى المرجع السابق ص ١٣٩

(٢) د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة والمبادىء العامة للانظمة السياسية ونظم الحكم ، المرجع السابق ص ١٣١

ويفسر الأستاذ الدكتور/ طعيمه الجرف ذلك بأن بودان بوصفه رجل قانون ومنطق وفقه كان يبحث فى كتابه الجمهورية عن حكومة القانون التى تطابق القيم والمثل فى الأخلاق والعدالة والقانون ، والتى تستهدف تحقيق هذه القيم فى نفس الوقت الذى ستهدف فيه تحقيق النفع المادى ، لكنه وجد أن سلطة القانون هذه لا يمكن أن تقوم وأن تستمر من غير سلطة قادرة على تحقيق الوحدة السياسية . ذلك أن الاقطاع بما يقيمه من تدرج فى الامارات والسلطات وعلاقات الخضوع والحماية وما يسببه من تمزيق السلطة ، لن ينهار إلا أمام سلطة موحدة ومطلقة كذلك تتركز فيها مهمة وضع وانهاء القانون .

ومن ثم وجب فى ملك فرنسا أن يكون سيدا مطلقا ، بمعنى أنه لا يأخذ سلطانه من غيره ولا يرتبط برابطة خضوع لأحد ، وإنما ينبع سلطانه من ذاته

هو الذى يضع القانون ، ولا يمكن أن يقيد نفسه ، كما لا يمكن أن يكون مسئولا مسئولية قانونية أمام أحد(١).

وإذن فإن الملك صاحب السيادة لا يكون جزء من الشعب،وإنما هو منفصل

دون أن يكون هذا السلطان محلا للتفويض أو المسئولية فالسيادة لا تقبل الانقسام أو التجزئة كما لا تتسع لفكرة الخضوع أو المسئولية . راجع هذا التفسير فى : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام فى العام الجامعى ١٩٦٣/١٩٦٤ بكلية الحقوق جامعة القاهرة ص ٦٥ هامش (١) .

(٢) جاك ماريتان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١٤ ، وفى نفس المعنى :

مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٢٨٦ ،حيث يذكر أن بودان بمنطقه السالف الذكر يعد أبو الحكومات المطلقة ، وأنه الذى أدخل هذه النظرية إلى علم السياسة وفقه القانون العام : فهو إذ يريد السيادة واحدة لا تقبل الانقسام ، فإنه يكون قد تصورها منذ البداية ملكية . وهو إذ يريدها لا تقبل التفويض فإنه يكون قد استبعد الانتخاب ، وإذ يريدها لا تقبل التنازل عنها فإنه يكون قد أسسها على الهبة ، وإذ يريدها دائمة فإنه يكون قد اعتبرها وراثية . وهو إذ يريدها عليا فانه يكون قدر أنه لا توجد أية سلطة اخرى تستطيع أن تحاسبها ، لا البابا ولا الامبراطور فى الخارج ، ولا مجلس الطبقات فى الداخل . ويضيف مارسيل بريلو أن بودان بلا شك لم يقصد ذلك كله ، ولكن منطق نظريته يؤدى بالضرورة إليه . وراجع كذلك فى نفس المعنى :

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٥٥٦

— د. ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، المرجع السابق ص ١٣٩ — ١٤٠ .

عنه ومتميز عليه ، ولذلك فهو لا يسأل إلا أمام الله ولا يلتزم بتقديم حساب إلا إليه(١).

والخاصية الأساسية لهذه السيادة أو السلطة المطلقة فى نظر بودان تكمن فى وضع القوانين ـ سلطة التشريع ـ دون موافقة الرعايا(٢).

والأمر الجدير بالملاحظة أن نظرية بودان قد خلت من بيان أساس للسيادة الأمر الذى يشكل عيبا جوهريا فى بناء نظريته . ورغم استبعاده لنظرية التفويض الإلهى كأساس لسلطة الملك إلا أنه لم يقدم بديلا عنها ، وكان ذلك

---

(١) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ١٢٧ — ١٢٨ وكذلك :

— موريس دسلاندر : التاريخ الدستورى لفرنسا ص ١٢ — ١٧ حيث يرى أن سلطة الملك كانت تتجاوز فى اطلاقها سلطة الأباطرة الرومان ذلك أن هؤلاء الأباطرة كما يقرر البيان Ulpien كانوا يستمدون سلطتهم من الشعب أما ملك فرنسا فلقد كان يستمد سلطته من حق شخصى له ، كذلك وعلى خلاف الأباطرة الرومان فإن الملك فرنسا كان يعتبر صاحب سيادة بمقتضى حقه فى وراثة العرش ولذلك فإن سلطته لم تكن سلطة فرد وإنما سلطة أسرة مالكة من قرون ويمتد ملكها لأمد غير محدود . وكان الملك يحتكر السلطات التشريعية والتنفيذية . والقضائية وتختلط بشخصية ويباشرها بلا حدود وبلا مشاركة أو رقابة من أحد .

(٢) بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨٢ ، ١٨٣ حيث ينتقل عن بودان قوله أن سلطة التشريع تتضمن كل الحقوق والسلطات التى تخولها السيادة بحيث يمكن القول بان السيادة هى سلطة عمل وانهاء القوانين . واجع فى ذلك أيضاً :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٢٧٨ .

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٥ هامش (١) .

هو الفراغ الذى ملأه هوبز فيما بعد بنظريته فى العقد الإجتماعى[1].

هوبز Hobbes

اتبع هوبز طريق بودان فى إطلاقه للسلطة صاحبة السيادة ، إلا أنه كان منطقيا أكثر فلم يأت بمضمون السيادة من الخارج وإنما حاول استخلاصه من هدف الدولة ذاته[2].

فلقد بدأ فى شرح البناء الاجتماعى متخذا أساساً فرديا individualiste فكما كان الفرد نقطة ابتداء فى العمل الفلسفى لديكارت ، فقد كان كذلك نقطة ابتداء فى العمل السياسى لهوبز ، ومن خصائص وحاجات الفرد استخلص هوبز البناء الضرورى للمجتمع السياسى .

كان هوبز يرى أن الإنسان ليس اجتماعيا كما زعم أرسطو بل هو على العكس أنانى محب لذاته لا يعمل إلا مدفوعا بمصلحته الخاصة ، لذلك فقد كانت حالة الفطرة فى نظره تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء[3]. ولهذا السبب ــ وبدافع

---

(١) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ●●● .

(٢) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها جـ ٢ ، المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٣) وفى ذلك يختلف هوبز عن غيره من مفكرى مدرسة العقد الاجتماعى إذ يرى — على خلافهم — أن الحياة الفطرية لم تكن خيراً للإنسان فقد سيطرت عليها الأنانية واشتعلت فيها الحروب وتزعزع فيها الأمن والاستقرار وكانت الغلبة للأقوى انظر فى ذلك :

- Raymond polin : Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, Paris, 1959 p. 73
- J.J chevalier : les lrands Oeuvres politi ques, Paris, 1949. p. 58

— بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٤٦ .

خوف الإنسان من غيره وحاجته إلى اشباع أغراضه الأنانية وبغريزة حب البقاء ـ اضطر الإنسان إلى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه على أن يعيشوا معاً تحت امرة واحد منهم . وإذا كان الاتفاق بين المخلوقات غير العاقلة طبيعيا كما يقرر هوبز إلا أن الاتفاق بين الأفراد العاقلين لا يمكن أن يتم إلا بطريق التعاقد . لذلك كان ضروريا أن يحتاج هؤلاء الأفراد شيئا آخر بالإضافة إلى العقد لكى يجعل اتفاقهم دائما ومستمرا .

هذا الشيء الآخر هو سلطة مشتركة تلزمهم وتوجه أعمالهم للصالح المشترك بينهم والوسيلة الوحيدة لإقامة مثل هذه السلطة هى أن ينزل هؤلاء الأفراد ـ إلى واحد منهم ـ عن كل سلطاتهم وحقوقهم الطبيعية ويكلون إليه أمورهم والسهر على مصالحهم وصيانة أرواحهم وهذا ـ فى نظر هوبز ـ أكثر من اتفاق أنه « اتحاد حقيقى للجميع فى شخص واحد أوجده العقد الذى أبرموه ، وبحيث يقول كل فرد للآخر : أننى أتنازل عن حقى فى حكم نفسى إلى هذا الشخص بشرط أن تتنازل له أيضا عن حقك » فإذا ماتم ذلك فإن هذا الشخص الذى اتحد فيه المجموع يكون صاحب السيادة، ويكون بقية الأفراد رعايا له[1] .

— د طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص٧ هامش (١) ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤٨ .

— د محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٧٩ — ٨٠

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٨ — ٥٩

(١) رعون برلان : السياسة والفلسفة عند توماس هوبز ، المرجع السابق ص ٧٩ وكذلك :

— جاك ماريتان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص١٤

— بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٤٨ — ٤٩

هذا النزول من جانب واحد ، أى أن الأفراد ـ فى نظر هوبز ـ اتفقوا فيما بينهم على اختيار ذلك الرئيس الأعلى دون أن يشركوه فى الاتفاق ودون أن يلتزم من ناحيته بشيء[1].

ومادام الأفراد قد نزلوا عن كل حقوقهم دون أن يلزموا الحاكم بشيء ، فإن سلطانه عليهم يكون مطلقا لاحدود له ، ومهما أتى من تصرفات أو أفعال فلا يحق للأفراد أن يثوروا عليه أو أن يخالفوا أمره وإلا عدوا خارجين على العقد ناكثين بالعهد[2].

---

(١) ويدلل هوبز على وجهة نظره فى أن الحاكم ليس طرفا فى العقد بأنه حتى يمكن القول بوجود عقد بين الجماعة والحاكم يلزم وجودهما معاً فى وقت واحد ، وهذا غير ممكن ، لأنه قبل وجود الدولة توجد الجماعة دون الحاكم ، ومن ثم لا تجد الجماعة أمامها من تتعاقد معه . وبعد قيام الدولة لن يكون هناك إلا الحاكم لأن الجماعة تنحل بمجرد قيام الدولة ولا يبقى إلا الحاكم وحده . ففى كلتا الحالتين لن يوجد إلا أحد الطرفين إما الجماعة وإما الحاكم ، ومن ثم لا يمكن تصور وجود عقد بين الحاكم والجماعة ، راجع ذلك فى :

- Janet (paul) : Histoire de la science politeque dons ses ropports avec la morale 5 ed t 11 Paris, p. 160.

— د ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٦ .

— د السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٥ — ١٦ .

(٢) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها المرجع السابق جـ ١ ص ٣٢٩ ويضيف فى موضع آخر أن هوبز كان يرى أن صاحب السيادة ذلك هو المشرع والقاضى الأعلى وسيد الحرب والسلام بل وسيد الجميع ، له حق الثواب والعقاب وهو مصدر الشرف كله ـ ولقد كانت كل هذه الخصائص ـ فيما يرى جيلينك ـ هى مجموع المزايا التى كانت تقررها النظرية السياسية فى انجلترا للملك ، جيلينيك جـ٢ ص ١١٢ . ولقد كان ذلك من هوبز طبيعياً فى نظرنا بوصفه

ويهاجم هوبز الرأى القائل بأن الأفراد لم ينزلوا بالعقد الذى أقاموا به السلطة إلا عن جزء من حقـوقهم واحتفظوا لأنفسهم بالجزء الباقى . فالنزول الجزئى — فى رأيه — غير ممكن وإلا أبقينا على الحياة البدائية التى تسودها الفوضى والحروب بين الأفراد ، لأنه ما دامت هناك حقوق لم ينزل عنها الأفراد للسلطة التى أقاموها ، ظلت هذه الحقوق محط الأطماع وسببا للحروب بين الأفراد . ولذلك لا يتصور هوبز إلا أن يـكون الأفراد قد نزلوا عن حقوقهم كلية للحاكم ليخرجهم من حالة الفطرة البدائية وليخلصهم من الخوف والفزع وليحقق لهم السلام والأمن .

ونتيجة لذلك فإن السلطة — عند هوبز — تـكون دائماً مطلقة . ويذهب هوبز فى فـكرة السلطان المطلق إلى حد القول بأن الدولة مالـكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذى إختاروه عن جميع حقوقهم وبالتالى لا تـكون لهم على الأموال حقوق وإنما مجرد إمتيازات يقررها الحـــاكم ويسحبها كما يشاء .

وأخيراً فإن هوبز يرى أن الحاكم غير مقيد بأى قانون لأنه هو الذى يضع ويعد له ويلغيه حسب هواه ، وهو الذى يحدد معنى العدالة . أما القوانين

كان ربيبا للاسرة المالـكة الانجليزية التى عاش فى كنفها وكان معلما للأمير شارل الذى أصبح الملك شارل فيما بعد .

راجع فى نفس المعنى كذلك :

— جانيه بول : تاريخ العلوم السياسية ، المرجع السابق ص ١٥٩ .

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٦ — ٦٧

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٦

العرفية فلا هوبز بقوة إلزامها إلا على أساس إرادة الحاكم . فهى تستمد قوتها من سكوت الحاكم الذى يدل على قبوله لها(١) .

وهكذا يبدو رأى كل من بودان وهوبز واضحا .

فادام الشعب قد تخلى كلية عن كل سلطته لـكى ينقلها إلى الملك فإن هذا الملك لم يعد جزءاً من الشعب ، وإنما إنفصل عنه وأصبح مستقلا بالنسبة له بل وساميا عليه . وأصبح هو صاحب السيادة الذى يحكم من فوق المجتمع السياسى كله . وعندما يقرر بودان أن الأمير صاحب السيادة هو صورة الله فى الأرض ، فإن هذا التعبير يجب أن يفهم بـكل ما يعنيه من معنى . فهو يعنى أن صاحب السيادة يسود الشعب كما يسود الله الـكون .

أن السيادة تعنى سلطة عليا متميزة وسامية ، ليست فى القمة بل فوق القمة ، فوق كل الشعب وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسى كله . ولهذا السبب فإن هذه السلطة تـكون مطلقة وبالتالى غير محدودة لا فى مداها ولا فى مدتها ، وبدون مسئولية أمام أى إنسان على الأرض(٢) .

روسو Rousseau

ذلك المضمون لفـكرة السيادة ، نلتقى به عند رائد آخر من روادها هو

---

(١) ريمون بولان : السياسة والفلسفة عند توماس هوبز ، المرجع السابق ص ٨١ وكذلك :

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٨

— د . السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٥ — ص ١٦

(٢) جاك ماريتان : فـكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١١

جان جاك روسو الذى كتب يقول أن «العقد الاجتماعى يعطى المجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه ، وهذه السلطة المطلقة ـ التى تتولاها إراده عامة ـ تحمل اسم السيادة[1] » والسيادة ـ التى ليست سوى ممارسة الإرادة العامة ـ لا يمكن ابدا التصرف فيها ، وصاحب السيادة ـ الذى هو كائن جماعى ـ لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه[2] » ويضيف روسوا إلى ذلك أن « السلطة العليا لا يمكن تقييدها ، ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها[3] » وأن « السلطة صاحبة السيادة ليست فى حاجة إلى ضمانات بالنسبة لرعاياها[4] » .

ويفسر روسو فكرة العقد الاجتماعى بقوله أن الالتزام الاجتماعى والخضوع للسلطة لا يمكن أن يكون أساسهما القوة ، ذلك أن تأسيس السلطة على القوة وحدها يعنى إنكار فكرة الحق كلية[5] .

كذلك لا يمكن أن يستند الإلتزام الإجتماعى — كما يقرر— إلى فكرة السلطة الطبيعية التى للأب على أبنائه . فالأسرة وهى أقدم الجماعات البشرية

---

(١) Jean - Jacpues Rousseau : Le contrat Social , paris, F. Reader & Oie, èdit, 2 éd. , 1914, Livre II, chap p. 185.

(٢) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الثانى ، الفصل الأول ص ١٥٦

(٣) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الثالث ، الفصل السادس عشر ص ٢٧٦

(٤) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الرابع ، الفصل السابع ص ١٤٥

(٥) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الفصل الثالث ص ٣٢

ليست ظاهرة طبيعية غير إرادية ، بل هى ظاهرة إرادية إتفاقية ، ذلك أن الأطفال لا يرتبطون بأبيهم إلا لزمن محدود بحاجتهم إليه فى المحافظة عليهم ورعايتهم. وبمجرد أن تزول هذه الحاجة ينحل ذلك الرباط الطبيعى ويعفى الابناء من واجب الطاعة نحو آبائهم ، كما يعفى الآباء من التزام الحماية والرعاية لهم ، ويسترد هؤلاء وأولئك حريتهم الطبيعية فإذا بقيت الاسرة رغم ذلك قائمة واستمرت الرابطه بين الآباء والابناء ، فلن يكون ذلك إلا نتيجة لاتفاق حر ورغبة مشتركة فى الابقاء على الاسرة .[1] .

وينتهى روسو إلى أنه إذا كانت الاسرة وهى الصورة الاولى للجماعة السياسية لايمكن أن تقوم إلا على أساس اتفاق حر ، فكذلك كل جماعة سياسية لايمكن تصور وجودها إلا باتفاق الافراد فيما بينهم على الحياة فى جماعة . وهذا الاتفاق أو العقد الإجتماعى لن يكون سليما ومشروعا — فى نظر روسو — إلا إذا صدر عن اجماع الارادات الحرة للافراد المكونين للجماعة.

وهكذا نجد روسو قد جعل العقد الإجتماعى أساسا للسيادة ، وهو إنما فعل ذلك بعد أن استبعد كل المصادر الأخرى المتصورة للسيادة الواحد تلو الآخر . فلقد بين على التوالى أن السلطة السياسية لا يمكن أن تجد مصدرها المشروع لافى القوة ولا فى تنظيم الاسرة ، ومن ثم كان لابد من وجود اتفاق لكى تولد هذه السلطه .

ونظرية روسو تتضمن شرطين أساسيين [2] :

---

(١) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الفصل الثالث ص ٤٣

(٢) بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٥٦ وفى نفس المعنى :

الأول : حالة طبيعية سابقة على تكوين المجتمعات المدنية ، وفى هذه الحالة فإن كل إنسان بالغ غير خاضع لأية سلطة إنسانية كان يتمتع باستقلال مطلق .

ولقد كان هذا الفرض معترفا به من كل مدرسة الطبيعيين والكتاب السابقين . وبالنسبة لكتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فإن الحالة الطبيعية السابقة على تكوين المجتمعات المدنية لم تكن تتفق مع الحالة الحيوانية البحتة وإنما على العكس تماما فلقد كان الانسان المخلوق العاقل يخضع لقوانين طبيعية أملاها عليه عقله واصلتها ضرورات المحافظة على نفسه .

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٤٠٦ وما بعدها .

— اسمان : مبادىء القانون الدستورى الفرنسى المقارن ، المرجع السابق ص ٣٠٤ — ٣٠٦

— دويز : مطول القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧

— د. وحيد رأفت ورابة ابراهيم : القانون الدستورى المطبعة العصرية سنة ١٩٣٧ ، ص ٢٥

— د. السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٦

— د. مصطفى كامل : شرح القانون الدستورى المرجع السابق ص ٢٥ .

— د. عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، المرجع السابق ص ٢٩ وما بعدها .

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٣ — ٦٥ .

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٧ ، ٦٨ .

— د. ثروت بدوى : النظم السياسة ، المرجع السابق ص ٥٤ – ٥٥ .

— د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية المرجع السابق ص ٨٢ – ٨٣ .

الثانى : عقد اجتماعى صريح أو ضمنى تام بواسطته كل الأفراد ـ الراغبين فى تكوين أمة ـ بوضع نهاية للحالة الطبيعية وذلك بإنشاء سلطة تعلو إرادات الأفراد .

والعقد الاجتماعى بهذا الوصف هو الواقعة التى ولدت ليس فقط السيادة ، وإنما الأمة نفسها[١] فلقد اعتبرت النظرية الأفراد كما لو كانوا طاقات حرة تماما وذات ارادة والمجتمع الوطنى لا ينشأ إلا عن طريق تجمع الأفراد بموافقة جماعية منهم .

هذا العقد فى نظر روسو يجب أن تتم الموافقة عليه بالاجماع ، ويعلل هو ذلك بأن أحدا لا يمكن أن يفقد استقلاله الطبيعى بغير إرادته ، وأنه إذا خرقت شروط العقد فإن كل فرد يستعيد حريته الطبيعية . ومن ناحية أخرى فإن روسو يشترط أن تكون شروط العقد واحدة بالنسبة للجميع لأنه بدون ذلك لا يمكن الحصول على الاجماع المطلوب . وهذه الشروط ليست تحكمية إذ يمكن ردها جميعا إلى شرط واحد هو التنازل التام من كل مشترك عن كل حقوقه إلى المجتمع كله ، وبناء على ذلك فإن السلطة العامة المكونة من هؤلاء الأفراد لا يمكن أن تستقر إلا فى المجتمع بأكمله . فالسيادة إذن ليست شيئا آخر سوى الإرادة العامة للمجتمع الذى أنشأه العقد الاجتماعى ، والقانون هو التعبير عن هذه الارادة[٢] .

---

(١) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٩ .

(٢) لافاريير : القانون الدستورى ـ المرجع السابق ، صفحة ٣٧٠ وكذلك
— طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ـ المرجع السابق ص ١٩ وكذلك نظرية الدولة ـ المرجع السابق ص ٥٠
— اسمان : مبادىء القانون الدستورى الفرنسى المقارن ـ المرجع السابق ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨ .

ويضيف روسو إلى ذلك تحفظا هاما هو أن هذه الإرادة العامة ليست هى الإرادة الاجماعية لكل للواطنين ولكنها إرادة الأغلبية ، وهذا الخضوع لقرار الأغلبية هو أيضاً أحد الشروط الضروروية للعقد الاجتماعى لأن اشتراط الاجماع لكى يصبح القانون ملزما للجميع سوف يكون معناه الحكم على المجتمع بالعجز .

وإذا كان روسو يتفق مع هوبز ودعاه القانون الطبيعى فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة وفى أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى ، إلا أنهم قد ذهبوا مذاهب مختلفة فى تكييف ذلك العقد وفى تحديد أطرافه وتعيين أهدافه .

فروسو وإن كان يتفق مع هوبز فى أن الحاكم ليس طرفا فى العقد إلا أنهما يختلفان فى تحيد أطراف العقد . فبينما يرى هوبز أن العقد الاجتماعى هو اتفاق الأفراد فيما بينهم على إقامة السلطة بمعنى أن كل فرد يلتزم فى مواجهة الآخرين ، فإن روسو يرى أن الأفراد إنما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم صفتين : كونهم أفراد طبيعين كل منهم فى عزلة عن الآخر ، وكونهم أعضاء متحدين فى الجماعة السياسية المزمع قيامها ونتيجة لذلك فإن هوبز يضمن العقد الاجتماعى مجموعة عقود تقدر بعدد الأفراد المكونين للجماعة ويلتزم فيها كل منهم قبل الأفراد الآخرين ، بينما يرى روسو أن طرفى العقد هما الأفراد الطبيعيين من ناحية ومجموعة الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية[١] .

ومن ناحية أخرى فبينما يرى هوبز أن الأفراد ينزلون — بمقتضى العقد —

---

(١) د. ثروت بدوى : النظم السياسية المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٦

عن جميع حقوقهم للسلطة التي يقيمونها (الملك) وبالتالي تكون هذه السلطة مطلقة ، يذهب روسو إلى أن الأفراد ينزلون كذلك بالعقد عن كل حقوقهم دون تحفظ إلا أنه يرى أن هذا النزول يكون للمجموع . وهذا النزول في رأى روسو لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيا لأنهم سيستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها ، هذه الحقوق والحريات سوف تكون حقوقا حقيقية لأنها بخلاف الحقوق الطبيعية التي نزلوا عنها ستتمتع بحماية السلطة العامة .

هذه السيادة التي حاولنا أبراز مضمونها الأصيل لدى روادها الأوائل : بودان وهوبز ، روسو ، لا زالت بحاجة إلى تحليل أعمق تبرز فيه خصائصها الأساسية .

تحليل السيادة وتحديد خصائصها :

في تحليله لهذه السيادة ، يذهب العميد دوجى إلى القول بأنها ليست سوى إرادة Une Volonte صاحب الحق في السيادة ، والذى يميز هذه الإرادة عن غيرها أنها لا يمكن تحديدها إلا وفق شروط معينة خاصة بها تختلف عن غيرها وهذا ما يجعل السيادة إرادة لها خصائص لا توجـــد في أية إرادة أخرى . والخاصية الاساسية لهذه الإرادة أنها تحدد نفسها بنفسها ، فالباعث الذى يبعث هذه الإرادة على التصرف هو باعث نابع منها وحدها ، فلا يمكن أن يكون باعثها على التصرف منبعثا من أية إرادة أخرى . فصاحب السيادة لا يمكن أن تلزمه إرادة أجنبية عنه بالتصرف على نحو معين وهو لا يلتزم بالتصرف على نحو ما إلا إذا أراد هو ذلك[١] .

---

(١) دوجى : السيادة والحرية – المرجع السابق ص ٨٤ – ٧٥ .

والواقع أن كل ما قيل فى مضمون السيادة وفى خصائصها يمكن رده إلى هذه الخاصية الأساسية .

فالذى ذهب إليه الكتاب الألمان من أن السيادة هى التى تختص بتحديد اختصاصها a la competence de sa competence لا يخرج عن المعنى الذى ذكرناه من أنها تحدد نفسها بنفسها ، بمعنى أنها تحدد بنفسها نطاق عملها ، وما يجب عليها عمله وما لا يجب .

وما ذهب إليه الأستاذ بيرجس Burgess من أن السيادة عبارة عن سلطة أصيلة originaire ، ومطلقة بغير حدود على شخص معين أو مجموعة من الأشخاص[1] . وماقرره الأستاذ أسمان Esmein من أن هذه السلطة لاتعترف مطلقا بسلطة أعلى منها أو مساوية لها فيا تنظمة من علاقات[2] لايخرج بدوره عن المعنى السابق .

ولا يخرج عنه كذلك ماذهب إليه لافاريير — عند تحديده لخصائص السيادة — من القول بأن السلطة التى تملكها الدولة لها خاصيتين تجعلاها مختلفة عن كل سلطة أخرى داخل الجماعة :

— فهى سلطة أصيلة originaire بمعنى أنها لاتصدر عن أية سلطة أخرى .

— وهى سلطة عليا Supréme بمعنى أنها فى المجال الذى تباشر فيه لا توجد سلطة أعلى منها فحسب وإنما لا توجد أيضاً سلطة مساوية لها ، وأنها لا تتميز فقط بالقدرات التى تنطوى عليها (كعمل الدستور والقانون) ولكنها وقبل

---

(١) دوجى : السيادة والحرية - المرجع السابق ص ٧١

(٢) راجع ملسيق ص ٤٨

كل شيء تتميز بدرجة السلطة التي تصل إليها فهي سلطة عليا بل هي قمة السلطة[١].

كل هذه الأقوال لا تتجاوز الفكرة التي عبرت عنها الخاصية الأساسية للسيادة التي أسلفنا الاشارة إليها ، وهي أن السيادة إرادة تحدد نفسها بنفسها : ذلك أن السيادة إذا كانت في الحقيقة إرادة تحدد نفسها بنفسها ، فإنه سينتج عن ذلك أنها لاتعترض بسلطة أعلى منها أو مساوية لها . وينتج عن ذلك أيضا أنها سلطة أصيلة بمعنى أنها لم تتلق هذه الخاصية من أرادة سابقة عليها أو من إرادة أعلى منها . وينتج عن ذلك أخيرا أن السيادة تكون مطلقة أو غير محددة ، لانها إن لم تكن كذلك فإنها سوف تعتمد على إرادة تقوم بتحديدها ونتيجة لذلك فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها .

هذه الخاصية الاساسية التي أسلفنا الإشارة إليها يترتب عليها عدة نتائج هامة :

أولها : أن هذه الإرادة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات من قبل إرادة أخرى ، فمن الجائز أن يكون لها حقوق ، أما أن يكون عليها التزامات فإن هذا أمر لا يمكن تصوره . ذلك أنه إذا تصورنا إمكانية فرض التزامات عليها فإن معنى ذلك أنها تكون مقيدة بإرادة أخرى ومن ثم فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها . ولهذا السبب فإن روسو أحد فقهاء نظرية السيادة كتب يقول « أنه لا يتفق مع طبيعة النظام السياسي نفسه أن يفرض على صاحب السيادة قانون لا يستطيع أن يخالفة أو ينقضه » ، كذلك كتب « كانت » تحت تأثير كتابات روسو في « العقد الاجتماعي » وهناك قانون

---

(١) لا فاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٥٨ — ٣٥٩

مقدس لا يمكن خرقة ، بل ومن الجرم مجرد الشك فيه . . هذا القانون ليس مصدره البشر ، وإنما هو نابع من سلطة لشريعة عليا ومعصومة . هذا القانون هو أن صاحب السيادة في الدولة ليس له إلا حقوق في مواجهة رعاياه ، وليس عليه أطلاقا أية واجبات[1] » .

ونتيجة لذلك وما دامت هـــذه الإرادة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات ، فإن السيادة تكون إرادة آمرة دائما ، فهى إرادة أعلى من كل الإرادات الموجودة على إقليم معين .

ولهذا السبب فهى لا تتعامل مع الإرادات الاخرى بطريق التعاقد ولـكن عن طريق فرض الاوامر ، فهناك دائما بين صاحب السيادة والرعايا علاقة التابع بالمتبوع . وطبقا لقول مأثور منقول عن القانون الـكنيسى فإن كل مجتمع تقوم فيه سلطة صاحبة سيادة هو مجتمع لا يقوم على المساواة ، لانه يتكون من أشخاص يختلفون في مراكزهم ومن ثم فاراداتهم لها خصائص

(١) دوجى : السيادة والحرية ـ المرجع السابق ص ٧٧ ـ ٧٨
ويذهب دوجى إلى أن اعتبار السيادة سلطة إرادية مستقلة معناه الاعتراف بأن ارادة الدولة تنبع من ذاتها وأنه لا تأثير عليها من أى سلطة خارجية أعلى ، والأخذ بهذا الوصف ينتهى إلى إنكار كل محاولة لإخضاع الدولة القانون بصورة جدية الأمر الذى يهدد كل القانون العام بالانهيار راجع فى ذلك :

Dugit : Leçons de deoit public général 1926, P. 116.

وانظر كذلك :

د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى المرجع السابق ص ٨١ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ـ المرجع السابق ص ١٤١

وسلطات مختلفة . فالاشخاص الذين يتصدون باسم السيادة ، والذين يعبرون عن إرادة صاحبة سيادة هم فى مستوى أعلى من الآخرين ، ويتصرفون أزاءهم بطريق واحد هو طريق إصدار الاوامر إليهم، وعلى هؤلاء تنفيذ هذه الاوامر ليس بسبب مضمونها أو فحواها ولكن لانها صادرة عن إرادة هى بطبيعتها أعلى من إرادتهم(١) .

ثانيا : والنتيجة الثانية هى أن السيادة واحدة Une ولا تقبل التجزئة Indivisible .

ووحدة السيادة معناها أنه على الإقليم الواحد لا يمكن أن توجد سوى سيادة واحدة أى سلطة عليا واحدة . ذلك أنه أن وجدت سيادتان على إقليم واحد ، وأصدرت كل منهما أمرا مناقضا للأمر الذى أصدرته الاخرى ، فى هذه الحالة لا يمكن تنفيذ الامرين معا لانهما متناقضان . والامر بعد ذلك لا يعدو واحد حلين: إما ألا ينفذ الامران ، وحينئذ لن تكون هناك أية سيادة على الاطلاق ، وإما أن ينفذ أمر واحد منهما ، وفى هذه الحالة سوف تكون

---

(١) ويرى دوجى أن اعتبار السيادة سلطة إرادية آمرة فيه خطورة لأن معناه الاعتراف لإرادة الدولة بسيادة وبعلو فى مواجهة إرادات الأفراد العاديين . وهو ما يعنى فى النهاية إنها لا تكون ملزمة حيالهم باحترام ما تبرمه معهم من عقود حيث تقوم هذه العقود بين أطراف غير متكافئة فى الإرادة أنظر ذلك فى :

— دوجى : دروس القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ وكذلك .

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص٧١ هامش(١) وكذلك نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٤٠ .

الارادة التي أصدرت هذا الامر وحدها صاحبة سيادة.[١]

كذلك فإن السيادة ليست فقط واحدة وإنما هي أيضاً لا تقبل الانقسام — وهذا معناه أنه لا يمكن تفتيت السيادة إلى أجزاء مختلفة توزع على أعضاء متميزة فالسيادة إرادة ، والارادة إما أن تكون كاملة وإما ألا تكون على الاطلاق ، إما أن توجد بصفة جزئية فهو ما لا يمكن حدوثه . ومن ناحية أخرى فإننا إذا أفترضنا تقسيم السيادة بين عضوين أو أكثر ، فى هذه الحالة إما أن تكون هذه الاعضاء المختلفة كلها صاحبة سيادة وهذا مستحيل مادمنا قد قلنا بوحدة السيادة ، وإما ألا يكون لاى منها سيادة ، وفى هذه

---

(١) وينتقد دوجى هذه النتيجة ويرى أن هذا الوصف لحق السيادة يجعل من العسير تفسير ظاهرة الدول الاتحادية إذ من المعلوم أن هذه الدول تقوم على فكرة السيادة المركبة . انظر ذلك فى :

— دوجى : دروس القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ وكذلك :
— د. طعيمة الجرف: النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى المرجع السابق ص ٧١ هامش (١) ، وكذلك نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٤١ .

واستناداً إلى هذه النتيجة فإننا نجد أن رجال الثورة الفرنسية وبوجه خاص رجال الجمعية التاسيسية المعروفة باسم Convention كانوا يعارضون كل حركة فيدرالية ، وإن كان البعض يرى أن هذه المعارضة لها أسباب أخرى إذ كانت ترجع إلى الخشية من أضعاف الوحدة القومية التى كانت تهددها أخطار خارجية راجع فى ذلك :

— د. عبد الحميد متولى: المفصل فى القانون الدستورى ج١ المرجع السابق ص ٣١٨ — ٣١٩ .

الحالة لن تكون هناك سيادة على الاطلاق[١].

ثالثا : السيادة غير قابلة للتصرف فيها Inaliénable وهذا معناه أن صاحب الحق فى السيادة لا يمكن أن ينقلها لآخر. ذلك أنه لما كانت السيادة فى حقيقتها إرادة فإنها لا يمكن فصلها عن صاحبها . فالانسان لا يمكن أن يتصرف فى إرادته وإلا كان ذلك انتحارا حقيقيا[٢].

---

(١) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٧٩ — ٨١ وانظر كذلك :

دوجى : دروس فى القانون العام ، المرجع السابق ص١١٦ حيث يرى دوجى أنه لا يمكن التسليم للسيادة بهذه النتيجة لأنها غير عملية وتتناقض مع الواقع المستقر فى التنظيمات السياسية المعاصرة . فقد أدى مبدأ الفصل بين السلطات إلى تعدد الهيئات العامة فى الدولة ، التى تتخصص كل واحدة منها فى ممارسة جانب بعينه من الجوانب المختلفة التى تنحلل إليها فكرة السيادة . وانظر فى نفس المعنى :

— د . عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣١٨ — ٣١٩ .

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص٧١ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ص١٤١ .

(٢) ومن يرى الأستاذ سيبير Sibert أن هذه النتيجة تتعارض مع مبدأ سيادة الأمة الذى إعتنقه الثورة الفرنسية ذلك أنه طبقا لهذا المبدأ فإن السيادة تعتبر حقا شخصيا . ومن سمات الحق الشخصى قابليته للتصرف فيه إلى الغير بمقابل أو بغير مقابل . ومع ذلك فقد برر واضعوا دستور سنة ١٧٩١ النص على مبدأ عدم قابلية السيادة للتصرف بأن السيادة — قبل عصر الثورة — كانت تقوم على أساس فكرة التملك Patrimonialité فالملك كان يعتبر المالك الحقيقى للدومين المتعلق به ، وحق الملكية ينطوى بطبيعة الحال على حق التصرف فى الأشياء المملوكة ، وبناء على ذلك كان الدومين قابلا للتصرف

وعدم قابلية السيادة للتصرف فيها تتنافى مع النظام الملكى الوراثى[1]، ولكنها لا تتنافى مع النظام النيابى[2].

= فيه . وكان يقصد بالدومين — بالإضافة إلى الأراضى وما يتصل بها من غابات وأشجار . . إلخ — حقوق الملك ذاتها المتصلة بمزاولة السلطة كحق القضاء والحقوق الضرائبية Droits regaliens .. إلخ ونظرا لما حدث من جانب بعض الملوك فى فرنسا من أساءة إستعمال تلك الحقوق ، فقد صدر سنة ١٥٦٦ تشريع ملكى يطلق عليه L'ordonnance de Moulins يقرر مبدأ عدم قابلية الدومين الملكى للتصرف فيه . وحين جاءت الثورة وعملت على نزع السيادة من الملك ونقلها إلى الأمة ، نقلتها بالحالة التى كانت عليها أى بما فى ذلك عدم القابلية للتصرف على النحو الذى أخذناه . راجع فى ذلك :

- Sibert : La constitution de la france, Paris - 1946 p. 87.

— د . عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ، هامش ٣ — صفحة ٣١٩ وما بعدها .

(١) ومن الملاحظ أن واضعى سنة ١٧٩١ فى فرنسا لم ينتبهوا إلى ذلك إذ نجدهم بعد أن نصوا على عدم قابلية السيادة للتصرف فيها ، يقررون أن عرش الملكية الفرنسية وراثى فى الأسرة المالكة ، وأنه ينتقل من الذكور إلى الذكور . إلخ راجع فى ذلك :

— سيبير : دستور فرنسا ، المرجع السابق ص ٨٧ .

— د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٢١ .

(٢) وهذا عكس ما كان يراه روسو ، فلقد كان يرى أن النظام النيابى يتعارض مع مبدأ سيادة الأمة ، وقد كان يؤسس ذلك عدم قابلية السيادة للتصرف فيها يترتب عليه أن صاحب السيادة وهو الأمة لا يستطيع أن ينيب عنه وكلاء أو ممثلين Representants لأن هؤلاء لم يكن لهم الحق فى هذه الحالة أن يعتبروا إراداتهم أنها إرادة الإنسان لا يمكن أن تمتد فى وقت واحد إرادته =

رابعا : السيادة غير قابلة للتملك بمضى المدة Imprescriptible .

ويترتب على ذلك أنه إذا استطاعت شخصية من الشخصيات أو هيئة من الهيئات أن تفرض سلطانها مدة ما مهما طالت ، فإنها لا تستطيع رغم ذلك أن تدعى شرعية سلطتها أو شرعية سيادتها ، فغصب السيادة يظل دائما غصبا .

وقد نصت دساتير عصر الثورة الفرنسية على هذه النتيجة(١) .

أيا ما كان الأمر فإن نتيجة العرض المتقدم — بالنسبة لمضمون السيادة — تبدو لنا الآن واضحة ، فالنصوص الهامة التى سقناها كدليل لا يقبل نقضه من كتابات كبار المفكرين الذين أسهموا بالنصيب البارز فى بناء نظرية السيادة — بودان ، هوبز ، روسو تكفينا للدلالة على المضمون الصحيح للسيادة .

= وإرادة غيره ، لذلك كان روسو يرى أن نواب الشعب لا يصح اعتبارهم إلا مجرد مندوبين Commis يصدر إليهم الناخبون تعليماتهم ورغباتهم التى يجب عليهم تنفيذها كما أن للناخبين حق عزل أولئك النواب متى شاءوا .

(١) ويذكر د عبد الحميد متولى ان مبررات هذا النص تتلخص فى أمرين الأول : هو رد فعل ضد آراء بعض الكتاب الذين كانوا يصرحون بأن السيادة وإن كانت فى الأصل ملك الشعب إلا أن ملوك فرنسا قد تملكوها بعد ذلك بمضى المدة ، الثانى هو مبدأ عدم قابلية الدومين الملكى للتملك بمضى المدة ، كان أيضاً من المبادىء السائدة فى العهد الملكى القديم . ولقد كان الدومين الملكى يشمل — وكما قلنا — حقوق السلطان أى الحقوق المتعلقة بمزاولة شئون الحكم ، وحين انتزع رجال الثورة السيادة من الملك ونقلوها إلى الأمة ، فانهم نقلوها — على ما سنوضح — بخصائصها التى كانت عليها ، ومن تلك الخصائص عدم قابلية السيادة للتملك بمضى المدة . المفصل فى القانون الدستورى المرجع السابق ص ٢٢٢ هامش (٢)

فحين نتكلم عن السيادة فإن هذا التعبير ليس مجرد كلمة أو لفظ نرجع — لتحديد مضمونه — إلى معناه اللغوى أو نسوق له معنى يخالف مضمونه ومعناه الصحيح وذلك كالقول بأن السيادة تعنى الاستقلال التام أو الحق فى اتخاذ قرارات نهائية .

السيادة إذا أردنا استعمالها حسب مضمونها الأصيل والصحيح ليس لها سوى المضمون التالى :

— السيادة هى السلطة العليا الآمرة للدولة التى لاتقبل التصرف فيها أو التنازل عنها .

— هذه السلطة منفصلة عن الشعب وسامية عليه .

وهى تتميز بقدرتها على وضع القوانين بمفردها ، ويفرضها على الرعايا دون موافقة منهم ، كما تتميز بأنها سلطة مطلقة غير محدودة لاترد عليها أى قيود .

لكن لما كانت الدولة شخصا معنويا مجردا ، فقد تعين البحث عن صاحب ملموس لهذه السيادة .

أما بودان وهوبز فقد ذهبا — كما رأينا — إلى القول بأن الملك هو السيادة وأما روسو فقد جعل هذه السيادة للارادة العامة . ومن بعده وتأثرا به جاءت الثورة الفرنسية فنقلت هذه السيادة بمضمونها ذاك وبخصائصها تلك من الملك إلى الأمة ، وهو ماينقلنا إلى المبحث التالى .

المبحث الثاني

انتقال السيادة بمضمونها الأصيل إلى الأمة

السيادة لدى روسو كانت تعني أيضا تلك السلطة العليا التي بينا مضمونها وحددنا خصائصها في المبحث السابق . لكن روسو نقل تلك السلطة من الملك إلى الأمة .

فإذا ما تصفحنا العقد الاجتماعي لروسو فإننا نجده يقوم أساسا على فكرة الإرادة العامة . هذه الارادة العامة لم تكن في نظر روسو مجرد ارادة الأغلبية وإنما كانت وحيدة عليا لاتقبل الانقسام ، وتصدر عن الشعب كوحدة واحدة ولم تكن الارادة العامة هذه إلا وسيله لكي ينقل روسو إلى الشعب تلك السلطة العليا التي أسلفنا بيانها ، والتي كانت للملك ، كل ذلك مع الاحتفاظ بها منفصلة عن الشعب ومتميزة عنه وسامية عليه بحيث أن الشعب بهذه الارادة العامة أصبح يملك سلطة عليا ومطلقة ، منفصلة ومتميزة عن أفراده ، سلطة يمارسها الشعب من عل على نفسه كمجموعة من الأفراد (١)

---

(١) وفي ذلك يقول روسو « أن العقد الاجتماعي يعطي المجتمع السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائة ، وهذه السلطة المطلقة التي تتولاها إرادة عامة تسمى بالسيادة والسيادة – التي ليست سوى ممارسة الارادة العامة – لا يمكن أبداً التصرف فيها ، وصاحب السيادة الذي ليس سوى كائن جماعي لا يمكن لاحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه ، والسلطة العليا لا يمكن تحديدها أو تقييدها ذلك أن تحديد السلطة العامة معناه تحطيمها ».

راجع ماسبق ص ٦٤ وما بعدها وراجع كذلك :

— ألفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٨٣ .

— بيردو : مطول العلوم السياسية — جـ ٢ المرجع السابق ص ٥٨ ، ٦٠ .

والواقع أن السيادة فى عصر روسو لم تكن سوى نظرية فلسفية يراد بها الحد من سلطان الملوك . ولما قامت الثورة الفرنسية ، وتأكد الفصل بين الملك والسلطة السياسية ، وأصبحت الجماعة صاحبة السلطة ، ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفات الاطلاق والسمو وعدم القابلية للانتقال أو التجزئة ، ولكن بدلا من نسبتها إلى الملك أصبحت السيادة ملكا للأمة[1] وقد كان نظام الحكم — قبل عصر الثورة — قائما على أساس المزج بين شخص الملك وبين الدولة ، ذلك المزج الذى عبر عنه لويس الرابع عشر بتعبيره المشهور « أنا الدولة » L' etat c'est moi أما النظام الذى جاءت به الثورة فقد قام

---

(١) لافاربير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٠ وفى نفس المعنى .

— د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣١٥

— د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٤٠ والذى يجدر التنبيه إليه أن الأمة لم تحل محل الملك فى مباشرة سلطات الحكم إذ ظلت هذه السلطات بعيدة عن مباشرة الامة لها بطريقة مباشرة ذلك لأن الامة ليس لديها الاختصاص أو الوسائل الفنية اللازمة لكى تباشر بنفسها هذه السلطات ولهذا السبب فقد أسندت هذه السلطات إلى أعضاء متعددة هى الحكومة والبرلمان وهيئة الناخبين ، وكانت هذه الاعضاء تعمل نيابة عن الامة راجع فى ذلك :

André Hauriou : Droit constitutionnel et inst. Politiques, 1966 PP. 2,3 - 214

— وسوف نعود إلى هذه المسألة تفصيلا عند الكلام عن مضمون السيادة الايجابى .

على أساس آخر هو المزج بين الأمة والدولة(١).

---

(١) لا فاربير : المرجع السابق ص ٣٨٠ — ٣٨١ حيث يقرر أن الدولة قبل عصر الثورة كانت تتمثل فى الملك ولكن رجال الثورة مزجوا بين الأمة والدولة فأصبحت الأمة هى مادة Substance الدولة وجوهرها . وأنظر كذلك كاريه دى ملبرج : المرجع السابق ص ١٦٩ حيث يقرر أن الفكرة الأساسية التى قررها رجال الثورة والتى إعتبرت أساساً للقانون العام فيما بعد هى فكرة تشخيص الأمة La pessoni fication de la Nation ويختلف الفقه الالمانى عن الفقه الفرنسى فى هذا الصدد حيث يذهب الفقه الالمانى إلى أن الدولة وليست الامة هى صاحبة السيادة ذلك أن هذا الفقه ينظر إلى الدولة نظرة مجردة عن الامة ويراها كائنا قانونيا وشخصيا عاما يملك وحدة حق السيادة . راجع فى ذلك : د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٢٥ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ص ١٠٠ — ١٠٥ حيث يذكر أن أول من صاغ هذه النظرية القانونية عن الدولة فى الفقه الالمانى هو جيربير Girber سنة ١٨٦٥ وتابعه فيها جيلينك واهرنج وجيرك . وقد إمتد هذا التصوير القانونى للدولة بالفكر الالمانى إلى أبعد مدى ممكن وإلى الحد الذى أمن به الالمان بقدسية الدولة وسموها حتى لقد اشتهر عن جيلينك أن الدولة تتميز بأربعة خصائص هامة :

١ — فهى أولا كيان قانونى قائم بذاته ومستقل عن الافراد

٢ — وهى بهذه الصفة أعلى الأشخاص القانونية وتملك وحدها حق السيادة

٣ — ولنها لذلك ترفض بطبيعتها فكرة القيود أو الخضوع لاى قيد خارج عن إرادتها .

٤ — ومن ثم فهى لا تخضع للقانون قهر أولكنها يمكن أن تقبل الخضوع بإرادتها وفقا لفكرة التحديد الذاتى . وقد خرج هذا التصوير القانونى للدولة خارج ألمانيا ، وإستقر عليه أغلب الفقه الحديث حتى أصبح بمثابة النظرية التقليدية فى فرنسا ومصر وغيرها من الدول المعاصرة . ورغم ذلك — كما يضيف الاستاذ

وعلى أثر قيام الثورة أخذت فكرة سيادة الأمة طريقها إلى القانوم العام الفرنسى حيث تم تقنينها . وتفصيل هذا الأمر بإيجازاته عندما اجتمع مجلس الطبقات فى Le Etats généraux ١٧ يونيو سنة ١٧٨٩ ، أراد نواب العامة — على أثر خلاف بينهم وبين الأشراف ورجال الدين — أن يجعلوا مبدأ سيادة الأمة أساس عملهم، وأطلقوا على أنفسهم الجمعية الوطنية L' Assemblê Natiouale وأعلنوا أنهم مكلفون بتمثيل ارادة الأمة العامة La volonté générale de la Nation ولقد كان هذا الانفصال الناجح انتصارا كبيرا لممثلى الشعب .

وفى ٢٦ اغسطس سنة ١٨٧٩ صدر إعلان حقوق الإنسان الذى نص فى مادته الثالثة على ان السيادة للأمة .

Le pri ıcipe de Ioute souverɑine,é réside essentiellement dans la Natton. Nul corps, nul individu ne peut exərcer d'ɑutorité que n'eu érnane.

وقد أضافت المادة ٦ من إعلان الحقوق نفسه قولها أن «القانون هو التعبير عن إرادة الأمة» .

ثم عاد مبدأ سيادة الأمة فتكرر فى اعلان حقوق الإنسان الصادر مع دستور

الدكتور طعيمة الجرف — فإنه لايزال يفصل بين الفقه الالمانى والفقه الفرنسى خلاف عميق ذلك أنه بينما ينظر الفقه الالمانى إلى الدولة نظرة مجردة عن الامة فإن الفقه الفرنسى يخلط بين الدولة و الامة ولا يرى الدولة شيئاً آخر غير الامة منظورا إليها نظرة قانونية ولنها بهذه الصورة تعتبر التشخيص القانونى الشعب، وتكون سيادتها وسلطتها العامة المظهر القانونى للسيادة الشعبية ، حتى لقد أكد كارى دى ملبرج أن إمتيازات السلطة التى تحوزها الدولة ليست فى الواقع سوى حقوق السيادة التى تملكها الامة ذاتها ؛ وانتهى من ذلك إلى إنكار وجهة نظر الفكر الالمانى فيما يصور فيه الدولة باعتبارها شخصا قانونيا مستقلا عن الامة : ذلك أن السيادة لا تكون ملكا لشخصين فى وقت واحد ، ولا تكون السيادة ملكا للأمة والدولة إلا باعتبار أن الدولة والامة شخص واحد .

سنة ١٧٩٣ فنصت المادة ٢٥ منه على أن « السيادة للشعب وهى غير قابلة للانقسام ولا يمكن التنازل عنها أو فقدانها بالتقادم » .

وأخيرا نصت المادة ١٧ من اعلان حقوق الإنسان الملحق بدستور السنة الثالثة على أن « السيادة تتركز أساسا فى مجموع المواطنين » .

وهكذا جعلت الثورة الفرنسية من سيادة الامة قاعدة قانونية عامة بنى عليها القانون العام الفرنسى وسرت منه إلى البلاد المجاورة حتى أصبحت فى وقت من الأوقات القاعدة العامة للدساتير (١) .

غير أن القول بانتقال السيادة للأمة كان محلا لانتقادات قاسية أدت إلى العدول عنه إلى القول بانتقال السيادة للشعب .

ولسوف نعالج أولا — فكرة سيادة الأمة مبينين مفهومها والنتائج التى تترتب على الأخذ بها ، ثم نعرض ثانيا — لفكرة سيادة الشعب — ولسوف نرجىء الحديث عن الانتقادات الموجهة للفكرتين إلى الباب الأخير المخصص للمقارنة بين نظرية السيادة والنظرية الإسلامية فى سلطة الدولة .

أولا : السيادة للأمة :

— مفهومها :

خلاصة النظرية التى أقامتها الثورة الفرنسية عن السيادة مؤداها أن السياده للأمة باعتبارها شخصاً مستقلا ومتميزا عن الأفراد المكونين لها . أى أن السيادة ليست ملكا لأفراد الأمة مستقلين ، فليس لكل منهم جزء

(1) Paul Duez : Traitè de droit constitutionnel, Paris, 1933, pp. 57 - 58.

— د السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٢ .

من السيادة ، وإنما للسيادة صاحب واحد هو الأمة التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يكونونها[1] .

وطبقا لنظرية سيادة الأمة ، فإن الأمة هي صاحبة السيادة من الأصل أو من البداية . وهذا يعني القول بأنه منذ اللحظة التي توجد فيها جماعة ما كأمة ، فإنها تكون بالضرورة صاحبة سيادة على كل الأفراد الذين يعيشون على إقليمها . وهذا يستدعي القول بأن الأمة شخص متميز عن مجموع الأفراد الذين يكونونها ، وإنها تملك ضمير Un concience وإرادة Une volonté متميزين عن ضمائر وإرادات الأفراد ، وهذا ما يعبر عنه عادة بأنه توجد روح قومية متميزة عن الأفراد .

فالنقطة الأساسية في هذه النظرية هي أن الأمة ليست فقط مجموعة الأفراد الذين يرتبطون بإقليم معين ، والذين يجتمعون حول مثل أعلى مشترك يستهدفونه ، والذين تجمعهم ذكريات الآلام والآمال المشتركة من انتصارات وهزائم ، فضلا عن وحدة اللغة والدين ، ولكن الأمة بالإضافة إلى ذلك كله هي شخص معنوي كبير له ضمير وإرادة متميزين عن ضمائر وإرادات الأفراد[2] .

---

(١) لافاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٧٠ .
— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٨ .

(٢) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٩١ – ٩٢ على أنه تجدر الملاحظة بأن العميد دوجي ينتقد فكرة الاعتراف للأمة بشخصية مستقلة إذ يقرر أنه بالرغم من أن الأمة حقيقة وإن كل ماقاله عنها يؤيد ذلك ، إلا أنه لا يمكن أن يستخلص منه إن الأمة لها شخصية . حقيقة أن أعضاء الأمة الواحدة — في الوقت الواحد — يفكرون ويريدون شيئاً واحداً ويستهدفون هدفاً واحداً ، ويأملون تحقيق مثل أعلى واحد ، لكن كل ذلك =

وفكرة الاعتراف للأمة بشخصية معنوية مستقلة عن الأفراد المكونين لها ترجع بدورها إلى روسو . فبعد أن أكد فى كتابه « العقد الاجتماعى » أن الأفراد ولدوا أحراراً مستقلين ومنعزلين ، وأنه بواسطة عقد يتم الرضا به بحرية تامة — أسسوا المجتمع ، وفى هذا العقد فإن كل فرد قد تخلى عن حريته الطبيعية واكتسب بدلا منها الأمن والطمأنينة ، بعد ذلك كتب روسو « وفى الحال ، فإنه بدلا من شخص كل متعاقد ، فإن العقد الاجتماعى أنشأ كائناً معنوياً وجماعياً يتكون من الأعضاء الذين صوتوا على العقد ، وتلقى هذا الكائن من العقد حياته وإرادته » ثم يضيف « كل جماعة ، الأمة فى ذلك كالمدينة لها بمقتضى العقد الاجتماعى ضمير خاص بها يتميز عن ضمائر الأفراد ، وإرادة خاصة بها متميزة عن إرادات الأفراد ، وبكلمة واحدة فهى شخص[1] .

ونظرية سيادة الأمة كما صاغتها الجمعية التأسيسية بعد الثورة الفرنسية كان لها مضمون سلبى وآخر إيجابى .

أما المضمون السلبى فكان يبدو فى أمرين[2] :

الأول : رفض المبدأ الذى كان سائداً فى ظل النظام القديم فى فرنسا ،

= لا يؤدى إلى القول بأنه يوجد بالاضافة إلى ملايين الادارات الفردية إرادة عامة واحدة وجماعية تتميز عن تلك الارادات الفردية . راجع فى ذلك السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٩٣ .

(١) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٩٣ — ٩٤ .

(٢) لا فاربير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٨٠ وكذلك : — د عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٣١٧ هامش .

والذى من مؤداه أن الملك هو صاحب الحق فى السيادة وذلك بمقتضى ماله من صفات شخصية ، وبحيث كانت تتركز فيه وحده كل سلطة الدولة . فعلى العكس من ذلك فإن الثورة الفرنسية قد أكدت أن الأمة هى وحدها العنصر الحقيقى المكون للدولة ، وأنها بالتالى هى صاحبة الحق فى السيادة . ولقد كان ذلك تطوراً ضخماً ترتب عليه تحول أساسى فى فكره الدولة ذاتها .

ففى ظل النظام القديم فى فرنسا كانت الدولة تتجسد فى شخص الملك الذى كانت تتحقق فيه الوحدة الوطنية . أما منذ الثورة فقد أصبحت الدولة تختلط بالأمة ، وبحيث صارت الدولة هى التشخيص القانونى للأمة منظمة سياسياً

الثانى : إن السيادة لا تعتمد على أية سلطة أخرى .

والقول بأن السيادة كلها للأمة كما كان ينص على ذلك إعلان حقوق الإنسان فى المادة الثالثة منه ودستور سنة ١٧٩١ معناه التأكيد بأن إرادة الأمة حرة مطلقة وأنها لا تعتمد على أية إرادة أخرى ، وأنه لا توجد سلطة أخرى منافسة لهذه السلطة فى الدولة . ونتيجة لذلك فإن السلطات التى يكون اجتماعها سلطة الدولة ، لا يمكن أن يقيمها سوى الأمة ، ولا يمكن اعتمادها إلا على إرادة الأمة وبذلك تنص المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان « وعلى ذلك فإنه لا توجد هيئة أو فرد فى الدولة يكون له حق أصيل وشخصى فى ممارسة أى خاصية من خصائص سلطة الدولة وذلك لأن كل السلطات القائمة فى الدولة ليست سوى أعضاء الأمة ، هى التى أوجدتها ، وهى التى تستطيع بمقتضى دستورها — أن تفوض غيرها فى مباشرتها ، وأن تسحبها فى الوقت الذى تشاء[1] . فإذا كان شكل الدولة ملكياً كما هو الحال فى دستور

---

(١) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٨١، ٣٨٢ وكذلك : — د عبد الفتح ساير داير : نظرية أعمال السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢ — ٢٤ .

سنة ١٧٩١ ، فإن الملك لا يعتبر عضواً مؤسساً Organe constituant لأن سلطة تنظيم مباشرة السيادة للأمة وحدها ، والملك لا يستمد سلطته من صفة شخصية له وإنما من دستور الأمة ، كما أنه لا يملك إلا السلطات التي يخولها له الدستور ، كما يمكن لأي دستور جديد أن يسحبها منه .

أما مضمون سيادة الأمة الإيجابي ، فإنه يشتمل على عناصر ثلاثة[1] سلطة الانتخاب وسلطة التشريع وسلطة التنفيذ .

---

(١) ونحن نشتق هنا وجهة نظر العميد موريس هوريو في تقسيمه للسلطات والذي خرج فيه على التقسيم التقليدي لها إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية فنجده قد أغفل السلطة القضائية ويعلل ذلك بأن هذه السلطة ليست سلطة مستقلة عن سلطات الحكومة وإنما هي جزء من السلطة التنفيذية ويوضح ذلك بأن المشكلة الكبرى أمام النظام القانوني الذي تهدف إليه الدولة هي ضمان تنفيذ القوانين وتنفيذ القوانين ليس سهلا إذ يثير بدوره منازعات يتعين حلها بطريقة قانونية ، والوسيلة المثلى لذلك هو القاضي . لكن السؤال الذي يثور هو : في أي لحظة من لحظات تنفيذ القانون يتعين أن يتدخل القاضي؟ يجيب العميد هوريو على ذلك بأنه :

— من الممكن أن يكون تدخل القاضي تاليا لتنفيذ القانون مباشرة بناء على طلب صاحب الشأن ، ويكون تدخله في هذه الحالة لكي يحكم بتعويض الضرر الذي سببته طريقة التنفيذ المباشرة هذه إذا كانت غير عادلة .

— ويمكن أن يكون تدخل القاضي مسبقاً وبطريقة وقائية لكي يتحقق من القانون المراد تنفيذه .

ويرى العميد هوريو أن الطريقة الأولى تشكل ما يعرف بالطريق التنفيذي بمعناه الدقيق أو طريق البوليس أو طريق التنفيذ المباشر .

أما الطريقة الثانية فهي القضائية . لكن يلاحظ أن الطريقتين تتضمنان =

هذه السلطات الثلاث ليست سوى قنوات ثلاث فرعية تتلاقى جميعها فى قناة واحدة لتكون إرادة آمرة واحدة للأمة .

وكل سلطة من هذه السلطات تتضمن بدورها عناصر ثلاثة :

١ — عنصر اختصاص Competence

٢ — عنصر تنظيم Organisation .

٣ — عنصر عمل Fonction

أما عنصر الاختصاص فمؤداه إن كل سلطة من هذه السلطات لها اختصاص خاص وتستخدم — لإصدار أوامرها — إجراءات خاصة تختلف فى كل منها عن الأخرى[1] .

وأما عنصر التنظيم فمعناه أن اختصاص كل سلطة من تلك السلطات إنما تمارسه مجموعة معينة من الأشخاص هم أعضاء الأمة .

= تدخل القاضى ، الأمر الذى يدل على أن القاضى فى الواقع ليس إلا وسيلة من وسائل تنفيذ القانون . ومن ناحية أخرى فإن العميد هوريو قد انفرد بإبراز سلطة أخرى من سلطات الحكومة هى سلطة الانتخاب . فجميع الفقهاء يلاحظون وجودها إلا أن أحداً منهم لم يجعل لها مكانا بين السلطات التقليدية بل وكثيرون يخلطون بينها وبين ما يعرف بالارادة العامة للأمة .
راجع فى ذلك .

- Maurice Hauriou : La souveraineté Nationale, Paris, 1912, p. 40 et suiv, p. 77 et suiv.
- André Hauriou : Droit constitutionnel et Institutions politiques, Paris, 1666 p. 313. et suiv.

(١) فعلى سبيل المثال فإن إجراءات القرار التنفيذى الذى تستخدمه السلطة التنفيذية لا تتشابه مع إجراءات المداولات التى تستخدمها السلطة التشريعية .

وأما عنصر العمل فهو يتعلق بنوعية التصرف الذى تباشره كل سلطة : عمل تشريعى أو عمل إدارى مثلا .

وعلينا بعد ذلك أن نتناول هذه السلطات بقليل من التفصيل . أما عن سلطة الانتخاب فإن هذه السلطة يمكن اعتبارها — كما يرى العميد هوريو — أولى السلطات . ذلك أن إرادة الأمة وسيادتها تستقر فى سلطة الانتخاب هذه كما تقرر دائماً لغة الأدب السياسى . فهيئة الناخبين يطلق عليها كثيراً « صاحب السيادة » والناخبون الذين يشكلون هيئة الناخبين يقال أن لكل منهم نصيبه الخاص من السيادة . ولكن مع ذلك فإن سلطة الانتخاب لا تختلط بالإرادة العامة للأمة لأن الناخبون هم فى الواقع أول نواب عن الأمة .

ولما كانت سلطة الانتخاب هذه سلطة من سلطات الحكومة فإنه يتعين كما يرى العميد هوريو[١] أن يكون لها تنظيم حكومى ووظيفة حكومية واختصاص حكومى .

فلسلطة الانتخاب تنظيم خاص بها وملائم لها . أما وظيفتها **Fonction** فتتلخص فى إنها تختار — بطريق الاقتراع العام — السلطة التشريعية . وأما اختصاصها **Competence** فهو التعبير عن إرادة مضمرة **Implicite** وهى عكس الإرادة الصريحة **Expresse** فالإرادة المضمرة هى إرادة خام لم تنضج بعد ، أما الإرادة الصريحة فهى ذات الارادة المضمرة ولكن بعد أن أعاد العقل صياغتها وإيضاحها . والسلطتين التشريعية والتنفيذية يتعلق اختصاصهما بالإرادة الصريحة ، ولذلك فإنه يعهد بهما إلى أعضاء أكثر استعدادا للعمل الذى يحتاج إلى فكر ودراسة .

أما سلطة الانتخاب فلأنها تتعلق بإرادة مضمرة أو بمادة خام فإنه يعهد

---

(١) موريس هوريو : سيادة الأمة ، المرجع السابق ص ٥٣ .

بها إلى جماهير الناخبين وهم — فى مجموعهم — غير مؤهلين للعمل الذى يحتاج إلى تفكير ودراسة .

وأما سلطة التشريع فإنها تختص كما ألمحنا بتوضيح الإرادات المضمرة الناشئة عن الانتخاب لتستخلص منها تمثيلا Representation أكثر وضوحا للإرادة العامة وهذا الاختصاص بالشرح والتوضيح يظهر فى (المداولات) Delibérations التى هى أبرز خصائص السلطة التشريعية ، وعن طريق هذه (المداولات) فإن السلطة تباشر اختصاصها .

وعملية (المداولات) هى صورة من صور التفكير الجماعى تختلف كثيرا عن عملية الانتخاب وتتم بأن يطرح على عدد من الأفراد مناقشة مسألة ما ثم التفكير فيها ، فهى وسيلة لاتخاذ قرارات سليمة لا يمكن أن تصل إليها قرارات سلطة الانتخاب .

وفى الدول الحديثة فإن (المداولات) تتم بتوافر عنصرين :

الأول : المناقشة فى جمعية .

الثانى : التصويت بالأغلبية وذلك حتى يتحقق الوصول إلى قرار فى المسألة المعروضة .

وبالنسبة لطبيعة القرارات التى تتخذ عن هذا الطريق فإنها تتضمن عادة مبادىء عامة وذلك بعكس الحال بالنسبة لقرارات السلطة التنفيذية إذ هى قرارات فردية . وهذه التفرقة لها أهميتها ذلك أن القرارات التى تتضمن مبادىء عامة لا يمكن تنفيذها عن طريق الجمعيات التى تصدرها ، وإنما يتعين تدخل السلطة التنفيذية لتنفيذها .

وأما السلطة التنفيذية فإن وظيفتها تتلخص فى أن تحكم Governer وأن

تدير administrer والحكم يتحصل فى ابتكار الحلول الملائمة المشاكل التى تطرأ بالنسبة لادارة بلد معين سواء على المستوى الدولى أم على المستوى الداخلى . أما الادارة فتكون بالعمل على ضمان سير المرافق العامة بانتظام وإطراد . وبين الحكم والادارة يوجد الفرق بين ماهو جديد وطارىء وماهو موجود من قبل .

أما تنظيم Organisation السلطة التنفيذية فهو يختلف باختلاف العمل الحكومى ذلك أنه يتعين أن يكون ملائما له .

النتائج المترتبة على انتقال السيادة إلى الأمة :

يترتب على انتقال السيادة للأمة مجموعة من النتائج الهامة أبرزها :

١ — أن القانون لايعد معبرا إلا عن الإرادة العامة أى إرادة الأمة . وهى إرادة تعد فى نظر القائلين بنظرية سيادة الامة من معدن أعلى وأغلى من معدن إرادة الأفراد ، وبناء على ذلك يحق لتلك الإرادة أن تكون موضع الطاعة من الأفراد(١) .

ولما كانت الأمة لاتشمل فقط مجموع المواطنين فى وقت معين ، وإنما تشمل كذلك الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة ، لذلك فإنه يكون مشروعا أن يعمل الدستور على تأجيل تنفيذ الرغبات أو النزعات الوقتية للأغلبية البرلمانية وذلك حتى يتأكد أن تلك الرغبات إنما تعبر عن إرادة مستقره . ويتم ذلك عن طريق الحواجز التى تنص عليها بعض الدساتير ، كأن يوجد بجانب مجلس النواب المنتخب مجلس ثان غير منتخب كله أو بعضه من الشعب وهو مايطلق عليه مجلس الشيوخ .

---

(١) لا فاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٧٢ .

٢ — مادامت السيادة للأمة فإن النائب لايعتبر ممثلا لمجرد الدائرة التى انتخبته وإنما يعد ممثلا للأمة جميعها .

٣ — أن الأمة وحدها تصبح صاحبة الحق فى وضع الدستور أو تعديله وذلك باستقلال تام عن أية هيئة أخرى . ولذلك نجد أن أول دساتير الثورة الفرنسية وهو دستور سنة ١٧٩١ قد نص عـــلى أن قوارات الهيئة النيابية بتعديل الدستور لا تخضع لتصديق الملك فالأمة وحدها هى التى تعد سلطة منشئة Constituant ، أما سلطات الدولة من تشريعية وتنفيذية فهى سلطات منشأة Constitues والملك ليس سوى هيئة منشأة يستمد كل سلطته من الدستور لا من حق شخصى له ، أو بعبارة أخرى فإنه لا يملك من السلطات إلا مايقرره له الدستور .

ثانياً : السيادة للشعب :

تتفق هذه النظرية مع النظرية السابقة فى أن السيادة للجماعة ولـكن ليس بوصفها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها ، ولـكن بوصفها مكونة من عدد من الأفراد ، وبالتالى تـكون السيادة لـكل فرد فيها .

فالسيادة . وفقاً لهذه النظرية تنقسم بين جميع أفراد الجماعة بحيث يـكون لـكل فرد جزء من السيادة .

ولقد أخذ النظام الدستورى الفرنسى بهذه النظرية سنة ١٧٩٣ حيث نص دستور ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣ فى مادته الخامسة والعشرين على أن « السيادة للشعب » ، كما نص على ذلك دستور السنة الثامنة فى المـادة الثانية منه بقوله «مجموع المواطنين الفرنسيين هم أصحاب السيادة» .

والأمر الجدير بالملاحظة أن هذه النظرية شأنها شأن نظرية سيادة الأمة

يمكن أيضاً نسبتها إلى الرسو[1] فى الفصل الأول من الكتاب الثالث من العقد الاجتماعى يقول « لنفرض أن الدولة تتكون من عشرة آلاف مواطن ، فصاحب السيادة لا يمكن اعتباره إلا المجموع ، وإذن فإن نصيب الفرد من السيادة يكون بنسبة الواحد إلى العشرة آلاف أى أن كل عضو من الدولة ليس له من نصيب إلا $\frac{1}{10000}$ جزء من السلطة صاحبة السيادة ، وإن كان بدوره خاضعاً لهذه السلطة خضوعا تاماً[2] .

وإذن فطبقاً للتحليل الذى تنتهى إليه هذه النظرية ، فإن كل فرد يعتبر فى نفس الوقت رعية وحامل لجزء من السيادة فهو كرعية خاضع لسلطة السيادات الفردية المختلفة والمجتمعة معا لكى تكون صاحب السيادة ، وهو بوصفه عنصر من عناصر السيادة لا يملك منها إلا جزء (واحد من عشرة آلاف فى الفرض السابق) ، ولكن لأنه يساهم فى المجموع فهو يستفيد من السلطة فى مجموعها .

النتائج التى تترتب على انتقال السيادة للشعب :

والنتائج التى تترتب على الأخذ بهذه النظرية تختلف تماما عن تلك المترتبة على الأخذ بنظرية سيادة الأمة ، وذلك على النحو التالى :

---

(١) كارية دى ملبرج : النظرية العامة للدولة ، المرجع السابق ص ١٥٢ وفى نفس المعنى :

— د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٢٦٨ .

André Houri-u : Droit constitutionnel et Institutions Politiques, Paris 1966.

ص ٣٠٠ ١٠٣ وراجع كذلك :

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٤٥ — ٤٦ .

— د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢١١ .

— د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٢٦٨ .

١ — مادام كل فرد يملك جزء من السيادة فإن الانتخاب يكون حقا فى نظرية السيادة الشعبية ، بينما يكيف على أنه وظيفة وفقا لنظرية سيادة الأمة . ومن ثم تؤدى نظرية السيادة الشعبية إلى تقرير حق الاقتراع العام . أما نظرية سيادة الأمة فهى لا تتنافى مع تقييد حق الاقتراع بشروط مالية أو بشروط تتعلق بالأصل أو الجنس .

٢ — وفقا لنظرية سيادة الأمة يكون النائب فى البرلمان ممثلا للأمة كلها وليس مجرد ممثل لدائرته الانتخابية أو للحزب الذى ينتمى إليه ، أى أنه ليس وكيلا عن ناخبيه وإنما هو وكيل عن الأمة ، ومن ثم والوكالة الإلزامية محظورة، أى أنه ليس للناخبين إعطاء تعليمات إلى النائب وتكليفه بالاقتراع فى البرلمان على وجه معين يحددونه له ، بل يبقى النائب حراً فى إبداء آرائه بالطريقة التى يراها والتى يستريح لها ضميره متحريا فى ذلك مصلحة الأمة لا مصلحة دائرته الانتخابية .

وعلى العكس من ذلك فى نظرية السيادة الشعبية التى توزع السيادة بين مجموع الأفراد المكونين للأمة وتعد كلا منهم مالكا لجزء من السيادة ، بحيث يكون النائب — فى حالة الأخذ بالنظام النيابى — ممثلا لجزء من السيادة ، ذلك الجزء الذى يملكه ناخبوه وعلى ذلك فللناخبين إعطاء تعليمات ملزمة للنائب لا يستطيع مخالفتها أو الخروج عليها عند التصويت ، كما أنه يكون مسئولا أمامهم عن تنفيذ وكالته ويلتزم بأن يقدم لهم حسابا عنها ، وللناخبين عزله فى كل وقت .

٣ — الأمة بوصفها وحدة دائمة لا تتمثل فى هيئة الناخبين فى وقت معين فقط بل تشمل أيضاً الأجيال السابقة ، والأجيال القادمة .

ونتيجة لذلك فإن الأخذ بنظرية سيادة الأمة لا يؤدى إلى النزول على إرادة

أغلبية الناخبين دائما لأنها قد تمثل رغبات عارضة أو نزوات طارئة . لذلك يكون مشروعا الأخذ بنظام مجلسين نيابيين يختلفان فيما بينهما من حيث طريقة التكوين بحيث يكون أحدهما ممثلا للاتجاهات المحافظة الهادئة حتى يتأكد التعبير عن إرادة ثابتة ومستقرة للأمة . أما فى نظام السيادة الشعبية ، فإنه يتعين دائما الأخذ بما تراه الأغلبية دون اعتبار لما إذا كانت تمثل إرادة أكيدة دائمة أم لا .

٤ — يترتب على نظرية سيادة الشعب الأخذ بنظام جمهورى ، بعكس نظرية سيادة الأمة التى تتوائم حتى مع النظام الملكى . فسيادة الشعب تعبر عن الإرادة الحالية للمواطنين الذين يعيشون فى هذا الوقت ، حتى ولو كان الشعب قد اختار — فى وقت معين عائلة ملكية معينة — فإنه يجب لكى تحترم إرادته أن يكون فى استطاعته فى كل وقت عزل هذه الأسرة الملكية . وعدم استقرار الملكية على هذا النحو يتعارض بوضوح مع النظام الملكى .

٥ — نظرية سيادة الشعب تؤدى إلى الديمقراطية المباشرة أو شبه المباشرة ففى فكر روسو فان — الإرادة العامة — التى هى التعبير عن سيادة الشعب يجب أن يعلنها الشعب بنفسه مباشرة . والقانون الذى هو تجسيد لهذه الإرادة العامة يجب أيضاً أن يضعه الشعب بنفسه . ومن غير شك فإنه فى الدول الكبيرة لا يكون ممكنا مناقشة القانون بمعرفة مجموع المواطنين ، ولكن الشعب يستطيع على الأقل أن يصدق عليه ، وهذا هو نظام الاستفتاء الذى أخذ به دستور سنة ١٧٩٣ . فالشعب الفرنسى يفوض الجمعية فى مناقشة القوانين ولكن الأمور التشريعية الهامة يجب أن يصدق عليها الشعب ، وبذلك نصل إلى الحكومة شبه المباشرة[١] .

(١) أندريه هوريو : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، المرجع السابق ص ٣٠١ — ٣٠٢ .

تلك كانت أهم النتائج التى تترتب على التمييز بين النظريتين والذى تجدر ملاحظته أن إنكار الفروق بين هاتين النظريتين كان وراء الغموض الذى شاب القانون العام الفرنسى ابتداء من عصر الثورة الفرنسية فى سنة ١٧٨٩ . فبينما كانت المؤسسات تقوم على نظرية سيادة الأمة ، فإنه من الناحية العملية كان كل مواطن يمتلك جزءً من السيادة[١] .

ولئن كانت نظرية سيادة الأمة تعد من آثار الثورة الفرنسية ، وانتقلت منها إلى معظم البلاد التى تأثرت بفرنسا فقررتها فى دساتيرها ، إلا أن الاتجاه الحديث يرمى إلى جعل السيادة للشعب ، لكونها أكثر تحقيقاً للديمقراطية[٢] .

ومع ذلك فإنه لا ينبغى النظر إلى هذه النظرية على أنها فوق مستوى النقد ذلك أنها وقد عدلت عن فكرة تشخيص الأمة واعتبارها شخصا معنويا هو صاحب الحق فى السيادة ، واختطت لنفسها طريقاً واقعياً ينظر إلى الشعب كحقيقة واقعة وباعتباره مجموعة من الأفراد ، فإنها مع ذلك لم تتفاد الا الانتقادات الموجهة إلى فكرة السيادة ذاتها فلم تستطع هذه النظرية شأنها فى ذلك شأن نظرية سيادة الامة أن تتغلب عليها[٣] .

---

(١) Georges Burdeau : Eroit constitutionnel et Intituions Politiques, 14 éme édition, Paris 1969 p. 121.

(٢) د. ثروت بدوى النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٤٣ .

(٣) راجع ما يأتى ص ٢٢٢ — ٢٢٨ وراجع كذلك :

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٤٩ — ٥٠ حيث أورد بعض الانتقادات .

الفصل الثالث

أساس السيادة

انتهينا فى تحديدنا لمضمون السيادة إلى أنها إرادة لها خاصية خاصة بها، وهى أنها إرادة عليا، مستقلة، آمرة، تقيد الإرادات الأخرى ولا يمكن تقييدها هى بأية إرادة.

هذه الإرادة رغم أنها تسمو على الإرادات الأخرى التى توجد على إقليم معين. إلا أنها مع ذلك إرادة إنسانية، فكيف يمكن إذن تفسير أن هذه الإرادة الإنسانية تسمو على سائر الإرادات الإنسانية الأخرى، بحيث يكون لها الحق فى أن تصدر إليها أوامر، ويكون من واجب الإرادات الأخرى الطاعة لهذه الأوامر؟

تلك هى مشكلة أساس السيادة. وهى مشكلة شغلت الفكر الإنسانى منذ بدأ الاهتمام بالمسائل الاجتماعية والسياسية، وكتبت فيها تلال من الكتب ومع ذلك فهى كما يقرر العميد دوجى غير قابلة لحل بشرى، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر — من الناحية الإنسانية — كيف أن إرادة إنسانية يمكن أن تعلو أو تسمو على إرادة إنسانية اخرى[1].

هذا السؤال هو الذى أجابت عليه أو إدعت الإجابة عليه النظريات الباحثة فى أصل السيادة وهى نوعان من النظريات:

---

(١) دوجى: السيادة والحرية، المرجع السابق ص ٨٩

— النظريات التيوقراطية[٢] Les théories Théocratiques

— النظريات الديمقراطية Les Théories Democratques

وسوف نعالج كل من هذه النظريا فى مبحث مستقل .

---

(٢) اصطلح بعض رجال الفقه الدستورى المصرى على تسمية تلك المذاهب بالمذاهب الدينية وينتقد أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى هذه التسمية ، ويرى أنه لا يجوز الأخذ بها للأسباب الآتية :

أولا : إن اصطلاح (المذاهب الدينية) ليس الترجمة الصحيحة للاصطلاح الفرنسى الذى يستخدمه رجال الفكر الفرنسى الذين يأخذ منهم رجال الفقه المصرى ، فاصطلاح « المذاهب الدينية » إنما هو ترجمة أما الترجمة الحرفية لاصطلاح فهى « المذاهب التى تنسب مصدر السلطة إلى الله » ولكن ليس من الضرورى أن تكون هذه المذاهب دينية بل قد تكون مخالفة للدين أو على الأقل لم يقررها الدين كما هو فصلا شأن مذهب « الحق الإلهى المباشر » وهو أهم المذاهب التيوقراطية .

ثانياً : لأن أهم تلك المذاهب الدينية التى يتحدث عنها رجال الفقه الدستورى المصرى والفرنسى وهو مذهب الحق الإلهى المباشر إنما هو ذلك المذهب فى الذى نادى به البعض بعد انتشار المسيحية بعدة قرون . وهذا المذهب فى حقيقته لا يستند إلى الدين ، بل يصح أن يعد إنما ضد الدين كما يقول بحق الاستاذ بلنتشلى عن إدعاء لويس الرابع عشر بأنه يستمد سلطته من الله .

راجع ذلك فى :

— د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ح ١ ، المرجع السابق ص ٢٤٤ — ٢٤٦ .

ونحن وإن كنا نتفق مع أستاذنا فى أن اصطلاح المذاهب ليس هو الترجمة الصحيحة للاصطلاح الفرنسى Doctrines théocratiques إلا أننا لا نعتقد أن الفقهاء الذين استخدموا اصطلاح المذاهب الدينية ، قد فعلوا ذلك معتقدين =

المبحث الأول

النظريات الثيوقراطية

السيادة ذات مصدر إلهى

الخاصية المشتركة لهذه النظريات أن سلطة الأمر فى المجتمع السياسى ترجع فى مصدرها إلى الله . ونتيجة لهذه الطبيعة الإلهية فإن السيادة تخول صاحبها ليس مجرد القوة المادية ولكن تخوله حق فى الأمر يقابله واجب الطاعة عند الخاضعين لهذه السيادة ولقد كان ذلك هو مفهوم الكنيسة الكاثوليكية الذى عبر عنه البابا ليون الثالث عشر سنة ١٨٨١[(١)] .

لكن إذا كانت السلطة ذات مصدر إلهى ، أو بعبارة أخرى إذا كانت السيادة تأتى من الله فكيف يمكن تحديد صاحب الحق فى مباشرتها ؟

لقد تولت الإجابة عن هذا السؤال نوعان من النظريات الثيوقراطية[(٢)] .

= أن هذه المذاهب تتفق مع الدين ، ولكنهم استخدموا ذلك الاصطلاح بالمقابلة لاصطلاح المذاهب الوضعية على أساس أن هذه النظريات تقوم على ظواهر غيبية فضلا عن أنها كانت – فى نظر القائلين بها من العصور القديمة – تتفق مع الدين .

(١) لافاربير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٤ — ٣٦٥

(٢) لكن الفكر الإنسانى عرف فى فجر تاريخه صورة ثالثة من صور الخضوع للسلطة أطلق عليها فيما بعد نظرية تأليه الحاكم . ففى العصور الأولى للحضارة البشرية كانت السلطة السياسية تختلط بالعقيدة ويغلب عليها طابع القداسة بحيث كان يتم الخضوع للحاكم على أساس أنه آلة يعلو فوق البشر ويعبد وتقدم له القرابين . =

• • • • • •

= أنظر فى ذلك : الفريد بوز: فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٢٩-١٣١

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٠ ، ٦١ ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٣٧ .

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥١

ويذكر الأستاذ الدكتور طعيمة الجرف أن هذه النظرية كانت القاعدة المسيطرة فى التاريخ القديم كله : فى مصر والهند والصين والمدن اليونانية والرومانية القديمة . ففى مصر كان فرعون يعتقد فى نفسه وتعتقد الرعية فيه أنه ينحدر من أصلاب الآلهة ، ثم وصل الأمر فى عهد الأسرة الرابعة والخامسة إلى أن لقب فرعون بلقب (رع) أى الآله فى اللغة المصرية القديمة ، فأصبح بذلك لا يستمد سلطانه من الآلهة فقط بل أصبح هو نفسه آلها فوق البشر ، وفى الهند القديمة ساد الإعتقاد كذلك بأن القوى الإلهية هى الأساس لكل قانون وهى المصدر الأول لكل تنظيم سياسى وإجتماعى ، وكانت قوانين (مانو) وهى أقدم الآثار الهندية تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة مباشرة من الآله الأكبر (براهما) فهم أنصاف آلهة فى صور آدمية ، ومن ثم وجب عبادتهم . وفى الصين القديمة أقام دستور (جو) أقدم الآثار الدينية سلطات الإمبراطور على أساس دينى لأنه يحكم نيابة عن الآلهة ووفق إرادتهم . وكذلك الأمر فى المدن اليونانية والمدن الرومانية القديمة حيث كان القانون يختلط بالعقائد ، وقد بدأت روما حياتها السياسيه منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ ق . م بنظام ملكى مطلق حيث كان الملك هو رئيس الديانات يقرر القوانين ويفسرها تبعا لما يراه مطابقا لإرادة الآلهة ، وفى العصر الإمبراطورى كانت ديانة الإمبراطور هى الديانة الرسمية للدولة هو كاهنها الأكبر وإليه تقدم القرابين وتقام من أجله الشعائر ، ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل أن كان الإمبراطور ينتقل بعد وفاته إلى مصاف الإلهة وتصبح عبادته هى الديانة الرسمية للدولة . — راجع ذلك فى :

— دكتور طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٣٨ – ٣٩ .

- نظرية الحق الإلهي المباشر .
- نظرية الحق الإلهي غير المباشر .

أولا نظرية الحـق الإلهي المباشر (١) :

ومع ظهور المسيحية تطورت نظرية تأليه الحاكم ولم يعد ينظر إليه على أنه

---

(١) يطلق رجال الفقه الفرنسي على هذه النظرية اصطلاح :

Doctrime du droit divin surnaturel.

ويطلق عليها بعض رجال الفقه الدستوري المصري اصطـلاح « نظرية التفويض الالهي الخارج عن إرادة بشرية » وقد فضلنا اتجاه أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي في استعماله لاصطلاح « الحق الالهي » بدلا من اصطلاح « التفويض الالهي » الذي يستعمله بعض الفقه المصري وذلك للسببين اللذين أشار إليهما سيادته .

وأولهما : أن اصطلاح الحق الإلهي هو الترجمة الأدق للاصطلاح الفرنسي المقابل droit divin .

وثانيا : لأن كلمة « التفويض » تنطوي على معنى التوكيل ، والموكل كما هو معلوم له حق عزل الوكيل ، كما له أن يقوم إذا شاء بعمل الوكيل . وليس ذلك المعنى مما تقصد إليه النظرية ، ويضيف أستاذنا إلى ذلك أن الشطر الثاني من تلك التسمية التي فضل وضعها لتلك النظرية وهي « الحق الإلهي المباشر » لم يكن ترجمة حرفية للشطر المقابل في التسمية المعروفة لدى الفقهاء الفرنسيين وهي droit divin sur naturel إذ أن الترجمة الحرفية وهي « ما يتجاوز حدود القوى الطبيعية » ويعلل سيادته ذلك بأن الذوق اللغوي والعلمي لا يستسيغ هذه الترجمة الحرفية ، ولا يستسيغ كذلك الترجمة الأخرى التي يأخذها بعض الفقه المصري وهي « نظرية التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر » لأنها ترجمة لا تدل على شيء من مدلولها وإن دلت على شيء فقد تدل على أن هناك من الناحية الأخرى تفويضاً إلهياً غير خارج عن إرادة البشر . — راجع في ذلك : د . عبد الحميد متولي : المفصل في القانون الدستوري ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٣١ هامش

له أو من طبيعة إلهية ، ولكنه أصبح يستمد سلطته من الله ، فالحاكم يظل إنساناً لكن الله اختاره وأودعه السلطة .

وقد سميت النظرية فى هذه المرحلة بنظرية « الحق الإلهى المباشر » لأن الحاكم فى نظر أصحابها يستمد سلطته من الله مباشرة دون تدخل إرادة أخرى فى اختياره ، ومن ثم فهو يحكم بمقتضى الحق الإلهى المباشر[١] .

وتعتبر هذه النظرية بمثابة النظرية الرسمية للكنيسة الكاثوليكية وكان البابا الأول بيير ومن بعده البابا بول من أبرز دعاتها[٢] .

ولقد كانت نظرية الحق الإلهى المباشر — بعد المسيحية — تهدف فى الواقع إلى تبرير السلطة المطلقة للملوك أو إلى تفسير مشروعية هذه السلطة . فحينما فكر الملوك وأنصارهم — بعد المسيحية — فى تفسير مشروعية سلطتهم ،

---

(١) بيردو : القانون الدستورى والنظم السياسية ، المرجع السابق ص١١٧
وراجع كذلك :
— لافاير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٥ .
— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية . . المرجع السابق ص ٦٢ — ٦٣
— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥١ — ٥٢
— د . عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى جـ ١ المرجع السابق ص ٢٣٢
— د . السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٢ — ١٣
(٢) د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية — المرجع السابق ص ٦٣ ، ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤١ .
— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٥ .

وتبرير سلطانهم المطلق . وتخليص تلك السلطة من نفوذ رجال الدين وتدخلهم ، لم يجد أولئك الملوك — وفى مقدمتهم لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر — خيراً من الاستناد إلى تلك النظريات الثيوقراطية التى تنسب مصدر سلطتهم إلى إرادة إلهية[1] .

ثانيا : نظرية الحق الإلهى غير المباشر[2] :

كان القديس توما من أكبر دعاة هذه النظرية ، وقد التزم هو وغيره من معتنقى هذه النظرية الأصل الفلسفى الذى وضعه آباء الكنيسة فى العهد الأول . فهم يؤمنون بقداسة السلطة من حيث مصدرها لأنها تأتى من الله الذى يريدها لعباده دفعاً للفوضى فيما بينهم ، إلا أنهم لا يرونها مقدسة فى طريقة إسنادها للحكام .

وخلاصة هذه النظرية أن الله لا يتدخل بإرادته المباشرة فى تحديد شكل

---

(١) لافاير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٦ ، وكذلك :
— د . عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية جـ ١ الطبعة الثانية — دار المعارف سنة ١٩٦٣ ص ٤٣ — ٤٤ .
— د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٥

(٢) من الكتاب من يطلق على هذه النظرية اسم « نظرية التفويض الإلهى الناشىء عن العناية الإلهية » أنظر د . السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى المرجع السابق ص ١٤ ، إلا أن أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى ينتقد هذه التسمية لذات الأسباب التى استند إليها فى نقده لاصطلاح « نظرية التفويض الالهى الخارج عن إرادة البشر والتى أشرنا إليها فى ص ٩٢ هامش (١) أنظر فى ذلك كتابه : المفصل فى القانون الدستورى جـ ١ ، المرجع السابق ص ٢٣٢ هامش (٢) ، ومن الكتاب من يطلق عليها اسم « نظرية التفويض الالهى » أنظر د . طعيمة الجرف ، المرجع السابق ص ٦٣ .

السلطة ولا فى طريقة ممارستها ، وأنه لذلك لا يختار الحكام بنفسه ، وإنما يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحكم الذى يرتضوه ، وعلى أن يختاروا بأنفسهم كذلك أشخاص الحكام الذين يمثلونهم ، وإذن فإن السلطة تأتى من الله إلى الحاكم ولكن بواسطة الشعب واختياره(١) .

ولقد كانت هذه النظرية فى الواقع أول محاولة للحد من السلطان المطلق للملوك فى العصور الوسطى المسيحية . وتفصيل ذلك أنه استناداً إلى هذه النظرية بأن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً بقوته المادية ، لأن القوة المادية لا تصلح سنداً لنظام سياسى دائم ، ولا باعتبارها حقاً شخصياً — رهيناً بمولده ، لأن الناس يولدون أحراراً ومتساوين بالطبيعة ، ولا باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً باختيار الله له ، لأن الله لا يختار الحكام بإرادته المباشرة ، ولا يصطفيهم بأشخاصهم ، ولكن الملك يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصيا رهينا باختيار الناس له وبالتعاقد بينه وبينهم .

(١) بيردو : القانون الدستورى والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ١١٧ — ١١٨

— لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٦

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٣ — ٦٤

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٢ — ٥٤ .

— د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية المرجع السابق ص ٧٧ — ٧٩ .

— د . السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٤ .

— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦ .

— د . مصطفى كامل : شرح القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٣٩

باعتبارهم الوسطاء بينه وبين السلطة التى تأتى من الله[١] .

وفى اعتقادنا أن هذه النظرية — فيما استحدثته من محاولة الحد من السلطان المطلق للملك وتقريرها أن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقا شخصيا رهينا بمولدة لأن الناس يولدون أحراراً ومتساوين ، وأن ممارسته السلطة رهن باختيار الناس له — كانت وليدة التأثر بالفكر الإسلامى ، ويرجع هذا التأثر إلى أن رائد هذه النظرية وهو القديس توما الأكوينى كان من دارسى الثقافة الإسلامية عقيدة وشريعة وفلسفة ، حينما التحق بجامعة نابولى أولى الجامعات فى أوربا المسيحية[٢] .

وأيا ما كان الأمر فإن نظرية توما فى السلطة السياسية كان لها فضل الإسهام فى القضاء على السلطة البابوية والسيادة المطلقة للكنيسة الكاثولكية ، وفتحت الطريق واسعا أمام حركة الإصلاح الدينى .

---

(١) د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية . . المرجع السابق ص ٦٤ — هامش (١) .

(٢) أنظر فى ذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ١٧٩ حيث يقرر ما تركه العرب من كنوز كان من بين أصول توما الفكرية .

— جوستاف لوبون : حضارة العرب ، المرجع السابق ص٥٦٧ — ٥٦٨ ، حيث يذكر أن العلوم دخلت أوروبا من أسبانيا وصقلية وإيطاليا عن طريق مكتب المترجمين فى طليطلة بدأ من سنة ١١٣٠ م فى نقل أهم كتب العرب إلى اللغة اللاتينية تحت رعاية رئيس الأساقفة « ريمون » ولم يتوان الغرب فى أمر هذه الترجمة فى القرون الثانى عشر والثالث عشر والرابع عشر . . ومن بين المؤلفات التى ترجمت مؤلفات الرازى وابن سيناء وابن رشد . ويضيف هذا العالم الغربى إلى ذلك أن القرون الوسطى لم تعرف الأمم القديمة إلا بواسطة العرب وأن جامعات الغرب عاشت خمسمائة سنة بكتب العرب .

ومع ذلك فلم يقدر لهذا الفكر أن يستمر ، وإنما لاعتبارات معينة ترجع فى معظمها إلى الصراع بين أمراء الإقطاع والملوك من جهة ، وبين هؤلاء وباباوات الكنيسة من جهة أخرى قدر للنظرية الأولى وهى نظرية الحق الإلهى المباشر أن تفوز فى هذا الصراع الفكرى ، وأثمرت فلسفة هذه النظرية فى عصر النهضة فى أوائل القرن السادس عشر ، نظاما سياسيا هو النظام الملكى المطلق ، ويقوم هذا النظام سياسيا على أن الملك وحده هو صاحب السلطة العليا لايقاسمه فيها شخص أو هيئة ، وأنه يملك هذه السلطة كحق شخصى له بموجب نظرية الحق الالهى المباشر . وقد أدى ذلك إلى أن يصبح الملوك أباطرة فى ممالكهم ، بمعنى أن الدولة قد اندمجت فى شخص الملك وأصبحت جزءاً من دومينه الخاص ، هو الذى يملك فيها وحده حق السيادة على الصور التى كان عليها الامبراطور الرومانى فى التاريخ القديم [١] .

لكن هذا الفكر بدوره لم يكتب له الاستمرار والبقاء ، ذلك أن السلطة المطلقة للملوك وقد طغت واستبدت وارتكبت الكثير من الآثام ، بدأ التفكير جديا فى سند أو أساس للسلطة السياسية يجعلها بعيدة عن الملوك ، وهو ما ينقلنا إلى المبحث التالى .

---

(١) د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٤ هامش (١)

المبحث الثانى

النظريات الديمقراطية

تقوم النظريات الديمقراطية على أساس أن السلطة مصدرها الشعب، وبذلك لا تكون مشروعة إلا إذا كانت وليدة الارادة الحرة للجماعة التى تحكمها[1]

وأهم النظريات الديمقراطية هى نظرية العقد الاجتماعى التى تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة، وأن الانتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة.

وفكرة العقد الاجتماعى لست من خلق مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكنها ترجع إلى أبعد من ذلك بكثير إذ تعود إلى الفلسفة التى دعا إليها ابيقورس (سنة ٣٤٧—سنة ٢٧٥ ق. م)[2]. فلقد أكد هذا الفيلسوف أن الدولة ليست شيئا مقدسا من عند الله لخدمة عقائد الانسان وتوجيهه إلى الحقائق الأزلية، ولا هى مجرد اكتشاف مجرد بالعقل وإنما هى تقوم على فكرة المنفعة المبنية على التعاقد، هى مجرد تنظيم وضعه الانسان بيده

---

(١) دوجى: مطول القانون الدستورى جـ١، المرجع السابق ٢٤٣، وكذلك:

— د. السيد صبرى: مبادىء القانون الدستورى، المرجع السابق ص١٥

— د. عبد الحميد متولى: القانون الدستورى والأنظمة السياسية، المرجع السابق ص ٧٩.

— د. طعيمة الجرف: النظريات والنظم السياسية، المرجع السابق ص ٦٧.

— د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، المرجع السابق ص ١٨٧.

(٢) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، المرجع السابق ص ٤٦.

بقصد ترتيب حياته على أساس المنفعة بما يوفق بين مطالبه ومطالب غـيره ، وبين حقوقه وحقوقهم وواجباته وواجباتهم .

ثم انتقلت الفـكرة من المدرسة الأبيقورية إلى بعض مفـكرى الرومان فى أواخر العصر الامبراطورى حيث توصلوا فى بحثهم عن السلطة العامة إلى مقدمات فـكر ديمقراطى ، فقد انتهوا إلى أن هذه السلطة وما تنطوى عليه من حق الأمر والنهى هى ملك الشعب الرومانى ؛ ولـكنه لا يمارسها بنفسه ؛ وإنما يفوض فيها الحـكام بموجب عقد سياسى Lex Regia تنتقل به السلطة من الرعايا إلى الامبراطور .

واستمرت الفـكرة كذلك فى العصور الوسطى حيث فسر بعض المؤرخين نظام الاقطاع على أساس نوع من التعاقد Concordia يتمثل فى يمين الولاء والخضوع بين الأمير والتابعين له ؛ بما يولد رابطة شخصية تحمل الطرفين بالتزامات متبادلة ؛ هى الخضوع من جانب الأفراد والالتزام بحمايتهم من جانب الأمير(١) .

كذلك فقد استعان بهذه الفـكرة كل من الـكاثوليك والبرتستانت لمحاربة السلطان المطلق للملوك الذين ليسوا على دينهم ، وذلك فيما قرروه فى شأن التفويض الإلهى . فقد ذهبـــوا إلى أن السلطة وإن كانت تأتى من الله إلى الحـكام إلا أنها تنتقل إليهم بواسطة الشعب عن طريق عقد يتبادل فيه كل من الشعب والأمير الالتزامات(٢) .

---

(١) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤٧ .
(٢) د . طعيمه الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٧٧ وكذلك :
د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٤ — ٥٥ .

واستعان بهذه النظرية أيضاً دعاة المبادىء الحرة منذ عصر النهضة، وأخذت بها مدرسة القانون الطبيعى بزعامة جروتس وبفندروف .

وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وتحت تأثير الانتقادات التى وجهت لفكرة وجود قانون طبيعى مطلق لايجرى عليه التعديل والتبديل ، بدأ الفلاسفة ينظرون إلى العالم على أنه جهاز آلى من خلق إرادة الإنسان ، وليس كائناً عضويا طبيعياً كما ذهب إلى ذلك فلاسفة اليونان ، وأخذوا لذلك يتحمسون لفكرة العقد الاجتماعى ويستندون إليها .

ومع ذلك فإن هناك خلاف جوهرى يميز فلسفة العصور الوسطى فى العقد الاجتماعى عن فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وخلاصة هذا الخلاف أن فقهاء العصور الوسطى ميزوا بوضوح بين العقد الاجتماعى الذى أنشأ به الأفراد الحياة الجماعية وانتقلوا بمقتضاه من حياة الفطرة البدائية إلى حياة المجتمع المنظم وبين عقد الحكومة الذى تأسست بمقتضاه السلطة فى المجتمع ، أما فقهاء القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد خلطوا العقدين معاً وأصبح العقد الاجتماعى أساساً لنشأة المجتمع والسلطة[1] .

والواقع أن أهم فلاسفة العقد الاجتماعى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر هما هوبز وروسو اللذين سبق أن تعرضنا لفلسفة كل منهما فى العقد

---

(١) ومع ذلك فقد تنبه روسو إلى وجود العقدين وأشار إلى ذلك بقوله يحسن بنا قبل أن نبحث كيف اختار الشعب لنفسه ملكا أن نعرف أولا كيف صار الشعب شعباً . لأن هذا العمل الأخير سابق بطبيعته على الأول ، هو بحكم الضرورة الأساس الصحيح للجماعة . راجع ذلك فى :

روسو . العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الفصل الخامس ص ٩٦ .

الاجتماعى ، الأمر الذى لانرى معه ضرورة لإعادة الحديث عنها ونكتفى بالإحالة إلى ما ذكرناه سلفاً بشأنها(١) .

* * *

خلاصة الباب

عرضنا فى هذا الباب نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربى ، وقد تم ذلك فى فصول ثلاثة .

— تحدثنا فى الأول منها عن نشأة نظرية السيادة ، فبينا أن هذه النظرية نشأت فى فرنسا فى القرن السادس عشر ، دفاعاً عن سلطة الملوك وتمييزاً لها عن السلطات الأخرى التى كانت تتنازعها وهى سلطة أمراء الإقطاع فى الداخل وسلطة الإمبراطور والبابا فى الخارج . وقد ركزنا بصفة خاصة على النزاع الذى ثار بين سلطة الملك وسلطة البابا نظراً للأهمية الخاصة لذلك النزاع ، إذ انبثق عنه بعض النظريات التى احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتى كان من أهمها نظرية Plenitude Potestes التى كان يدعيها البابا فى علاقته داخل الكنيسة ومع الملوك . وكان على هؤلاء الملوك أن يلجأوا — فى الدفاع عن أنفسهم — إلى ذات السلاح الذى استخدمته البابوية ، ولهذا السبب تم نقل النظرية المشار إليها من القانون الكنسى إلى النظرية الدستورية حيث صاغ منها فقهاء القانون الفرنسيون نظرية السيادة .

— وعالجنا فى الفصل الثانى مضمون السيادة وبينا أنه يتلخص فى أن السيادة سلطة عليا آمرة لاتقبل التصرف فيها أو التنازل عنها ، وأنها منفصلة

(١) راجع ماسبق ص ٦٠ — ٦٧

عن الشعب وسامية عليه ، فهى ليست فى قمة المجتمع ولكنها فوق القمة أى فوق كل الشعب وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسى كله ، هذه السلطة التى التى تتجلى بأظهر ما تتجلى فى فرعها التشريعى تتميز بقدرتها على وضع القوانين بمفردها وفرضها على الرعايا دون موافقة منهم . وهى تتميز فضلا عن ذلك بخاصية أخرى أساسية هى أنها سلطة مطلقة غير محدودة لاترد عليها أية قيود.

— وخصصنا الفصل الثالث لبيان أساس السيادة فذكرنا أن هذا الأساس يتنازعه نوعان من النظريات : النظريات الثيوقراطية والنظريات الديمقراطية .

أما النظريات الثيوقراطية فهى التى ترجع مصدر السلطة إلى الله ، وقد ميزنا بين نوعين من هذه النظريات :

— نظرية الحق الإلهى المباشر التى تدعى أن الحاكم يستمد سلطته فى الحكم من الله مباشرة دون تدخل أية إرادة أخرى ومن ثم فهو يحكم بمقتضى الحق الإلهى المباشر .

— ونظرية الحق الإلهى غير المباشر تقوم على أن الله لا يتدخل بارادته المباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ، وأنه لذلك لايختار الحاكم بنفسه ، وإنما يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على اختيار الحاكم .

أما النظريات الديموقراطية فتقوم على أساس أن السلطة مصدرها الشعب ، وقد عرضنا لأهم النظريات الديموقراطية وهى نظرية العقد الاجتماعى التى تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة وأن الانتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة .

والأسئلة التى تطرح نفسها علينا بعد ذلك هى :

— هل لأسباب نشأة السيادة اعتبار ما فى النظام الإسلامى ؟

— وهل مضمون نظرية السيادة وأساسها يتفقان مع ما تقدمه النظرية الإسلامية فى سلطة الدولة من مضمون وما تستند عليه من أساس ؟

ذلك كله ما سوف يكشف عنه الباب التالى الذى نخصصه لعرض النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة .

الباب الثانى

النظرية الإسلامية فى سلطة الدولة

فى دراستنا للظروف التى نشأت فيها نظرية السيادة تبين لنا أن هذه النظرية إنما نشأت فى نهاية العصور الوسطى دفاعاً عن سلطة الملوك واستخلاصا وتمييزاً لها عن نوعين هامين آخرين من السلطات كانا يتنازعانها وهما سلطة أمراء الاقطاع وسلطة رجال الكنيسة .

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل الظروف التى نشأت فيها وبسببها نظرية السيادة مما يصلح لأن ينطبق فى كل بيئة وفى كل عصر ؟ .

وبعبارة أخرى كيف نشأت السلطة العامة فى النظام الإسلامى ؟

وهل مرت هذه السلطة بمثل الصراع الذى مرت به نظرية السيادة ؟ .

هذا ما يتولى الإجابة عنه الفصلان التاليان :

الأول : ومخصصة لبحث ظروف نشأة السلطة العامة فى النظام الإسلامى .

والثانى : مخصصه لبحث نظرية السلطة العامة أو سلطة الدولة فى الفقه الإسلامى .

الفصل الأول

نشأة السلطة العامة فى النظام الإسلامى

رأينا أن النزاع بين ملوك فرنسا من جانب وأمراء الاقطاع وآباء الكنيسة من جانب آخر كان العامل الحاسم فى نشأة نظرية السيادة .

أما سلطة أمراء الاقطاع فقد كانت وليدة النظام الإقطاعى الذى ساد العصور الوسطى بعد سقوط الامبراطورية الرومانية .

وأما سلطة رجال الكنيسة فقد كانت ناشئة عن مفهوم الفكر السياسى المسيحى الذى يفصل تماماً بين الدين والدولة ، وما أدى إليه ذلك من نشأة فكرة إزدواج الولاء ونظرية السيفين أو السلطتين .

على أن الظرف الأكثر أهمية فى هذين الظرفين كان ولاشك الصراع بين الملك والبابا أو بمعنى أعم بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية . وترجع أهمية هذا الصراع إلى أنه أدى إلى ظهور العديد من النظريات التى احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتى كان من أهمها نظرية Plenitude Potestas التى لا تعدو الحقيقة إن قلنا أنها كانت بمثابة الأساس التاريخى لنظرية السيادة . وتفصيل ذلك أن نظرية السيفين أو السلطتين التى تجعل لكل من السلطة الدينية والزمنية مجالا مستقلا لا تتعداه ، هى نظرية غامضة تؤدى بطبيعتها وكما أدت كثيراً إلى النزاع بين السلطتين وذلك لصعوبة تحديد مجال مستقل لكل سلطة ، ولرغبة كل من السلطتين فى توسيع نفوذها على حساب السلطة الأخرى .

فمن ناحية لم يقنع بعض البابوات بهذا الفصل بين السلطتين ، وبتحديد مجال لكل من السلطة الدينية والزمنية ، بل سعوا لإخضاع السلطة الزمنية لسلطتهم ، واستندوا فى سبيل تدعيم رغبتهم تلك إلى العديد من النظريات قدر لإحداها أن تلعب دوراً بارزاً فى هذا السبيل إلا وهى نظرية Plenitude Potestas التى يصعب فى الواقع ترجمتها بغير كلمة « السيادة » والتى أدعاها بعض البابوات فى صراعهم مع الملوك .

ومن ناحية أخرى فإن بعض الملوك الطامحين إلى السلطة راوا الدفاع عن أنفسهم ضد هذا الإدعاء البابوى ، وذهبوا فى هذا الدفاع إلى الحد الذى لم يقنعوا فيه بمجرد فصل السلطتين ، وتحديد مجال مستقل لكل سلطة ، وإنما طالبوا بإخضاع الكنيسة نفسها لسلطاتهم الزمنية . وكان عليهم لكى يخوضوا هذا الصراع أن يستعملوا ذات السلاح الذى استعمله البابوات ، وهو سلاح إبراز النظريات المدعمة لدعاويهم ومطالبهم ، لذلك فسرعان ما خرجت فكرة Plenitude Potestas من سجن القانون الكنسى لتدخل إلى النظرية الدستورية حيث صاغ منها الفقهاء الفرنسيون نظرية السيادة دفاعاً عن سلطة الملك .

تلك هى الظروف التى مرت بها سلطة الدولة فى الغرب والتى نشأت فيها وبسببها نظرية السيادة . فهل مرت سلطة الدولة فى النظام الإسلامى — عند نشأتها — بمثل تلك الظروف .

لا شك أن الإجابة على ذلك بالنفى .

وهى إجابة يدل عليها بيان الظروف التى نشأت فيها سلطة الدولة فى النظام الإسلامى ، ويدعمها بيان مفهوم الدين الإسلامى ، بالنسبة لفكرة

السلطة ، وما إذا كان يعترف بفكرة إزدواج الولاء أو الانفصال بين السلطتين الدينية والزمنية .

وهذا البيان نسوقه فى مبحثين :

الأول : ونبين فيه كيف نشأت سلطة الدولة فى النظام الإسلامى .

الثانى : ونعرض فيه لمفهوم الدين الإسلامى وأثره بالنسبة لفكره السلطة .

المبحث الأول

كيف نشأت سلطة الدولة فى النظام الإسلامى

تخطيط الرسول لإقامة الدولة وهو فى مكة

جاء محمد صلوات الله وسلامه عليه بدين جديد يخالف ما كان عليه العالم فى ذلك الوقت سواء فى العقيدة أو فى الشريعة . وقد بدأ عليه الصلاة والسلام دعوته فى مكة وتحمل فى سبيل ذلك الكثير من الأذى، ولم يستجب له فى بداية دعوته إلا النفر القليل .

ومن المنطق أن يكون الذين دخلوا فى هذه الدعوة الجديدة جماعة واحدة متحدة ، وأن يعملوا ما يستطيعون ليتمنى لهم القيام بشعائر دينهم فى حرية وأمن ثم ليتمكنوا من نشر هذا الدين ودعوة الناس كافة للدخول فيه ، ولن يتأتى لهم ذلك إلا إذا كانت لهم دولة حرة مستقلة تدبر أمورهم الدينية والدنيوية وتكفل لهم القوة والمنعة .

كل هذه الأسباب تدعونا إلى القول بأن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قد فكر وخطط لإقامة هذه الدولة أثناء وجوده فى مكة وقبل هجرته إلى المدينة(1) .

وهذا الذى نقوله يؤيده ما كان من بيعة العقبة الثانية والرسول عليه الصلاة

---

(1) يعارض فى ذلك البعض — ومنهم مستشرقون — فيدعون أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه لم يفكر فى إقامة الدولة إلا بعد الهجرة إلى المدينة حين رأى أنه صار وأصحابه فى منعة وقوة تمكنهم من الوقوف أمام المشركين . نقل ذلك أستاذنا المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه نظام الحكم فى الإسلام ط ٢ سنة ١٩٦٤ دار المعرفة ص ١٢

والسلام بمكة . فقد جاء فى شروط هذه البيعة التى تمت بين الرسول والأنصار من الأوس والخزرج ، ذكر الحرب ونصرتهم الرسول على أعدائه مهما يكن من الأمر . وهذا معناه أن الله سبحانه وتعالى تأذن بأن يكون للمسلمين دولة .

وفى هذا ينقل ابن اسحاق عن عبادة بن الصامت أحد نقباء الأنصار قوله « بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة الحرب على السمع والطاعة فى عسرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا وأثرة علينا ، والا ننازع الأمر أهله ، وأن نقول بالحق أينما كنا ، لانخاف فى الله لومة لائم »[1] .

ويقول ابن اسحاق فى موضع آخر «وكان رسول الله ﷺ قبل بيعة العقبة لم يؤذن له فى الحرب ولم تحلل له الدماء ، إنما يؤمر بالدعاء إلى الله والصبر على الأذى .. وكانت قريش قد اضطهدت من اتبعه من المهاجرين حتى فتنوهم عن دينهم ونفوهم من بلادهم .. فلما عتت قريش على الله عز وجل ، وردوا عليه ما أرادهم به من الكرامة. وكذبوا نبيه ﷺ ،وعذبوا ونفوا من عبده ووحده وصدق نبيه ، واعتصم بدينه ، أذن الله عز وجل لرسوله ﷺ فى القتال والانتصار ممن ظلمهم وبغى عليهم،فكانت أول آية أنزلت فى إذنه له فى الحرب وإحلاله له الدماء والقتال ، لمن بغى عليهم ، فيما بلغنى عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء ، قول الله تبارك وتعالى : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوى عزيز .

---

(١) سيرة ابن هشام ط ٢ سنة ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م ، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبى القسم الأول ص ٤٥٤

الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور »(١) .

والتمكين فى الأرض الذى يتيح للمسلمين إقامة الصلاة وايتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لايتأتى إلا بإقامة الدولة الإسلامية التى تحقق لهم العزة والمنعة وتمكنهم من إقامة الإسلام عقيدة وشريعة .

ويضيف ابن اسحاق « فلما أذن الله تعالى له صلى الله عليه وسلم فى الحرب وبايعه هذا الحى من الأنصار على الإسلام والنصرة له ولمن اتبعه ، وأوى إليهم من المسلمين ، أمر رسول الله ﷺ أصحابه من المهاجرين من قومه ، ومن معه بمكة من المسلمين ، بالخروج إلى المدينة والهجرة إليها ، واللحوق بإخوانهم من الأنصار . وقال : أن الله عز وجل قد جعل لكم اخوانا ودارا تأمنون بها ، فخرجوا أرسالا ، وأقام رسول الله ﷺ بمكة ينتظر أن يأذن له ربه فى الخروج من مكة والهجرة إلى المدينة »(٢) .

وهذا يعنى أن دولة المدنية كانت على وشك القيام .

وقولنا أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد فكر وخطط لإقامة الدولة وهو فى مكة يؤيده ـ فضلا عما تقدم ـ ماجاء على لسان المستشرق الانجليزى جب إذ يقول « ينظر إلى الهجرة غالبا على أنها نقطة تحول آذنت ببدء عهد جديد فى حياة «محمد» وأخلاقه،ولكن المقابلة المطلقة التى يعرضونها عادة بين شخصية الرسول غير المشهور المضطهد فى مكة وبين شخصية ــ المجاهد فى سبيل العقيدة فى المدينة ــ ليس لها مايبررها من التاريخ لم يحدث هناك انقلاب فى تصور محمـــد لمهمته ، أو شعوره بها : من الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة ، وأدت إلى إيجاد مجتمع قائم بذاته منظم على

---

(١) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق القسم الأول ص ٤٦٧ ــ ٤٦٨

(٢) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ، القسم الأول ص ٤٦٨

قواعد سياسية ، تحت قيادة رئيس واحد ولكن هذا لم يكن إلا بجرد إظهار ما كان مضمرا ، وإعلان ما كان مستترا فقد كانت فكرة الرسول الثابتة ـ وكانت هي أيضا مايتصوره خصومه عن هـذا المجتمع الجديد الذى أقامه ـ أنه سينظم تنظيما سياسيا،ولن يكون هيئة دينية منفصلة مندرجة تحت حكومة زمنية . وكان يبين دائما ، فى عرضه لتاريخ الرسالات السابقة أن هـذه هى إحدى الغايات الأساسية التى تتألف منها الحكمة الإلهية فى إرسال الرسل . فالشىء الجديد الذى حدث بالمدينة هو أذن ـ فقط ـ : « أن الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية »(١).

دولة المدينة ونشأة سلطة الدولة الإسلامية :

بانتقال الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة واستقراره وأصحابه فيها واتخاذها مقاما دائما لهم تم للمسلمين إقامة أول دولة لهم .

وهى دولة ينطبق عليها التعريف القانونى الحديث للدولة وتتوافر لها كل الأركان التى يجمع عليها رجال القانون فى الوقت الحاضر .

فالدولة فى تعريف فقهاء القانون الدولى والدستورى هى جماعة من الناس تقيم بصـــورة دائمة على إقليم معين وتخضع لسلطة حاكمة وفق تنظيم سياسى معين .

ويظهر من هذا التعريف أنه لكى توجد الدولة يتعين أن تتوافر لها أركان ثلاثة : — شعب — وإقليم — وسلطة سياسية حاكمة

(١) H. A. R. Gibb : Mohammedanism, Series (H. U L.) 1949, p. 27.

— وكذلك د محمد ضياء الدين الريس . النظريات السياسية الإسلامية ط ٤ سنة ١٩٦٦ — ١٩٦٧ ، دار المعارف ص ١٣ هامش (١)

وقد تحققت هذه الأركان كلها فى دولة الرسول الأولى فى المدينة . فقد كان هناك شعب يقيم دائما فى المدينة وماحولها ، وكان هناك الإقليم وهو المدينة، وكانت هناك السلطة الحاكمة — سلطة الدولة — التى يتولاها الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

دستور دولة المدينة :

لقد أعلن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قيام هذه الدولة فى كتاب كتبه بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم . ونص الكتاب هو[1] :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم ، فلحق بهم ، وجاهد معهم ، إنهم أمة واحدة من دون الناس .

• « المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم ، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

• « وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

• « وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

---

(١) راجع نص هذا الكتاب فى السيرة النبوية لابن هشام المرجع السابق القسم الأول ص ٥٠١ وكذلك فى البداية والنهاية لابن كثير جـ٣ ص٢٢٤—٢٢٦ كما أورد نص الكتاب الدكتور محمد حميد الله فى كتابه مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة ط ٢ سنة ١٣٧٦هـ—١٩٥٦م القاهرة —مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ص ١٥—٢١ .

• « وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

• « وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

• « وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى،وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

• « وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين

• « وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

• « وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

• « وأن المؤمنين لايتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف فى فداء أو عقل.

• « وأن لايحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .

• « وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم أو اثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين ، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم .

• « ولا يقتل مؤمن مؤمنا فى كافر ، ولاينصر كافرا على مؤمن .

• « وأن ذمة الله واحدة ، يجير عليهم أدناهم ، وأن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس .

• « وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والاسوة ، غير مظلومين ولامتناصرين عليهم .

• « وإن سلم المؤمنين واحدة ،لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم

• « وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا .

• « وأن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم فى سبيل الله .

• « وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه

• « وأنه لايجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ، ولايحول دونه على مؤمن

• « وأنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولى المقتول، وأن المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم إلا قيام عليه

• « وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه ، وأنه من نصره أو آواه ، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل

• « وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد صلى الله عليه وسلم

• « وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين

• « وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وأنفسهم ، إلا من ظلم وأثم ، فإنه لايوتغ إلا نفسه وأهل بيته

• « وأن ليهود بنى النجار مثل ماليهود بنى عوف

• « وأن ليهود بنى الحارث مثل ماليهود بنى عوف

• « وأن ليهود بنى ساعدة مثل ماليهود بنى عوف

• « وأن ليهود بنى جشم مثل ماليهود بنى عوف

• « وأن ليهود بنى الاوس مثل ماليهود بنى عوف

• « وأن ليهود بنى ثعلبة مثل ماليهود بنى عوف

• « إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته

• « وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم

• « وأن لبنى الشطيبة مثل ماليهود بنى عوف

• « وأن البر دون الاثم

• « وأن موالى ثعلبة كأنفسهم

• « وإن بطانة يهود كأنفسهم .

• « وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم .

• « وأنه لا ينحجز على ثأر جرح .

• « وأنه من فتك فبنفسه فتك ، وأهل بيته ، إلا من ظلم ، وإن الله على أبر هذا

• « وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم .

• « وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وإن بينهم النصح والنصيحة ، والبر دون الإثم .

• « وأنه لم يأثم أمرؤ بحليفه .

• « وإن النصر للمظلوم .

• « وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

• « وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .

• « وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

• « وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن اهلها .

• « وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مودة إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

• « وإن الله على ما أتقى ما فى هذه الصحيفة وأبره .

• « انه لا تجار قريش ولا من نصرها .

• « وان بينهم النصر على من دهم يثرب .

• « وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه ، فإنهم يصالحونه ويلبسونه .

• « وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين ، إلا من حارب فى الدين ، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم .

• « وإن يهود الأوس ، مواليهم وأنفسهم ، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحصن من أهل هذه الصحيفة .

• « وأن البر دون الإثم ، لا يكسب كاسب إلا على نفسه .

• « وأن الله على أصدق ما فى هذه الصحيفة وأبره .

• « وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم .

• « وأنه من خرج آمن ، ومن قعد آمن بالمدينة ، إلا من ظلم أو اثم .

• « وأن الله جار لمن بر واتقى ، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

هذا الكتاب الذى كتب فى السنة الأولى للهجرة يعتبر حسب علمنا أول دستور مكتوب عرفه العالم .

لقد دون هذا الكتاب بعد هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام مباشرة إلى المدينة . ولم تكن أسست فى المدينة — قبل عصر الرسالة — أية دولة ، بل كانت مقاطعة تسكنها قبائل مختلفة ليس بينها تعاون أو ترابط ، ولا تخضع لسلطة واحدة .

وقد اقترح الرسول عليه الصلاة والسلام على أهل المدينة أن يؤسسوا مجتمعا واحدا يخضع لسلطة سياسية واحدة هى سلطته عليه الصلاة والسلام .

وكما يقص علينا البخارى فى صحيحه فقد عقد الاجتماع فى بيت أنس بن مالك ودون على أثره هذا الكتاب الذى يعد دستوراً بمعنى الكلمة ، فلقد حدد هذا الكتاب بكل دقة حقوق الحاكم وواجباته ، كما حدد حقوق الرعية وواجباتها .

والذى يعنينا الاشارة إليه هنا — بصفة خاصة — بعض نصوص قليلة من هذه الوثيقة التاريخية .

وأول هذه النصوص هو قول الوثيقة فى افتتاحيتها :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن يتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .. »

هذا النص بقوله « .. ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .. » يفتح باب الانضمام إلى هذه الوثيقة وبالتالى إلى الدولة الناشئة لقبائل أخرى غير القبائل المؤسسة التى أبرمت هذه الوثيقة . وهذا ما يكشف عن أمرين جوهريين :

أولهما : عنصر الاستمرار والدوام فى الدولة الناشئة .

وثانيهما : إن الانتماء إلى هذا المجتمع الجديد أو الدولة الجديدة ، لم يعد قائماً على أمور لا دخل لارادة الانسان فيها كالولادة على إقليم معين أو فى قبيلة معينة ، وإنما أصبح هذا الانتماء قائماً على العقيدة وحدها أى على الاختيار الحر لدين الاسلام .

والنص الثانى : هو قول الوثيقة « إنهم أمة واحدة من دون الناس » وقد جاء ذلك فى سياق قولها « هذا كتاب من النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم إنهم أمة واحدة من دون الناس » .

فوصف النص المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم بأنهم أمة واحدة ، ومع أن مؤمنى ومسلمى قريش كانوا من قبائل مختلفة ، وكذلك كان مؤمنو ومسلمو يثرب .

وهذا يعنى أن هذه القبائل المختلفة قد ذابت فيما بينها وأصبحت تشكل مجتمعاً واحداً .. أمة واحدة .

وهذا فى حد ذاته يعتبر تحولا هاما وخطيرا إذا نظر إليه بعين ذلك العصر القبلى القائم على الاعتداد بالقبيلة والاعتزاز بالانتماء إليها .

والنص الثالث : ماجاء فى الوثيقة :

« لليهود دينهم وللمسلمين دينهم »

هذا النص يضع مبدأ حرية العقيدة — أحد المبادىء التى يقال أنها ظهرت فى العصر الحديث — موضع التنفيذ . وهذا المبدأ قرره — بالإضافة إلى هذه الوثيقة — القرآن الكريم فى قوله تعالى :

« لا إكراه فى الدين »

أما النص الرابع فهو قول الوثيقة :

« وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة .. »

هذا النص يقرر بدوره مبدأ الحرية الشخصية ويضعه موضع التنفيذ قبل أن يظهر هذا المبدأ على ألسنة فلاسفة العقد الاجتماعى بعشرة قرون على الأقل فليست الحرية الشخصية فى جوهرها إلى حق فى الأمن .. حق الفرد فى أن يكون آمنا من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى .. له الحرية فى أن يروح ويغدو .

تلك كانت الظروف التى نشأت فيها الدولة الإسلامية وسلطتها . وهى ظروف تختلف كلية عن الظروف التى نشأت فيها فكرة السيادة .

ويكفينا أن نذكر أن البيئة التى نشأ فيها الإسلام قد تميزت أساساً بخلوها من نظام إقطاعى شبيه بالنظام الأوربى ، وبخلوها — بالتالى — من تعدد السلطات وتدرجها داخل المجتمع الواحد ، وهو الوضع الذى سعى ملوك أوربا حثيثاً للقضاء عليه بغية توحيد السلطة وتركيزها فى أيديهم مستعينين فى ذلك بفكرة السيادة .

لقد خلت الجزيرة العربية — قبل الاسلام من أى نظام يحقق تدرجاً فى السلطة على النحو الذى ساد أوربا فى العصور الوسطى فى ظل الاقطاع . حقيقة كانت هناك قبائل ، ولكنها قبائل مستقلة بعضها عن البعض وعندما وحد محمد عليه الصلاة والسلام هذه القبائل فى دولة واحدة ، فلقد كانت وسيلته إلى ذلك الاسلام ذاته وليس أى نظرية أخرى من صنع البشر ، فلم يكن بحاجة إلى مثل هذه النظرية بل لم يكن لينجح إن لجأ إليها ، وسبحان القائل « وألف بين قلوبهم، لو أنفقت مافى الأرض جميعاما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم » .

لم تنطلق الدولة الإسلامية الأولى إذن من صراع طبقى أو من قول نظرى بل قامت بالاسلام وبجهاد الرسول صلوات الله وسلامه عليه وجهاد أصحابه رضوان الله عليهم . وبالهجرة أصبحت المدينة دار الانطلاق لدعوة الاسلام وفيها أسس الرسول عليه الصلاة والسلام دولة الأولى بعد أن دعاه إليها نفر من أبنائها المؤمنين ، عاهدوه وبايعوه بيعة العقبة الأولى والثانية .

تلك كانت دولة الاسلام الأولى التى لم تكن تتجاوز فى عصورها الأولى المدينة وضواحيها والتى أخذت تكبر وتنمو فى كل اتجاه حتى شملت كل

جزيرة العرب ثم ابتلعت بعد ذلك دولة فارس واقتطعت من دولة الرومان معظم ما تملكه وحبستها فى أوربا .

فإذا كان الاسلام وحده هو الذى وحد السلطة السياسية فى الجزيرة العربية فإنه يكون ضرورياً أن نتعرف على مفهوم هذا الدين بالنسبة لفكرة السلطة وما إذا كان يقر بالنسبة لها إزدواجاً شبيهاً بما عليه الحال فى الدين المسيحى ، وذلك ما سوف نعرضه فى المبحث التالى .

المبحث الثانى

مفهوم الدين الإسلامى وأثره بالنسبة لفكرة السلطة

الرسالة الإسلامية إذا أقامت الارتباط الوثيق بين العقيدة الدينية والعقيدة السياسية فقد لعبت الدور الأول فى بناء الفكر الإسلامى .

لقد تميزت هذه الرسالة بأنها رسالة شاملة ، نظمت العلاقة بين الخالق والمخلوق وكذلك نظمت حياة الإنسان فى دنياه وآخرته وربطت بين الحياة الدنيا والآخرة بجسر طويل هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فلقد نظمت هذه الرسالة الحياة الدنيا تنظيما شمل جميع جوانب الحياة ، وذلك إذ جاءت جاءت بخطة سياسية واقتصادية واجتماعية شاملة . هذا الشمول الذى نحن بصدده جعل العقيدة السياسية جزء من العقيدة العامة وبذلك اختلف مفهوم هذا الدين اختلافا جوهريا عن مفهوم الدين المسيحى .

إن تحديد مفهوم الدين المسيحى إنما يستنبطه الغربيون المسيحيون أنفسهم من حقيقة ذلك الدين نفسه ومن واقعه ، وحقيقة ذلك الدين وواقعه أنه لم يأت بتنظيم آخر سوى علاقة الإنسان بخالقه ولم يتعد هذه الحدود إلى تنظيم شئون الإنسان الدنيوية . والغربيون يستنبطون مفهوم ذلك الدين أيضاً من واقع الصلة بين المسيحية والحكومة تلك الصلة التى تأثرت بعوامل مختلفة، وتبلورت أخيراً فيما يسمى الآن « بالكنيسة » « والدولة » .

وفكرة السيادة — وكما أسلفنا البيان — منتزعة من الصراع بين الكنيسة كسلطة إلهية حكمت وتحكم باسم الله وبين الجهة الأخرى المعادية لسلطان رجال

الدين فى مجالات الحياة المختلفة والتى حرصت على أن تشق عصا الطاعة لهم ، وهى جهة الملوك والأمراء ومؤيديهم من الفلاسفة والفقهاء . فالصراع كان بين طبقة وطبقة وسلطة وسلطة .

وعلى أساس من الفصل بين السلطة الدينية (الكنيسة) والسلطة الزمنية (الحكومة) حدد الغربيون معنى الدين ، فأرادوا به التوجيه الروحى للأفراد ، كما حددوا معنى الحكومة فقصدوا بها تنظيم العلاقات بين الأفراد ، واستعانوا فى هذا التحديد بموقف المسيح فى قومه وبطابع رسالته إلى شعب إسرائيل وهى رسالة (المحبة بين ذوى القربى) وقد كانت هذه الرسالة تحمل الدعوة إلى إعادة الصفاء بين النفوس التى فرقت روح الحقد العلاقة بينهما .

وبهذا كان الدين فى تصور الغربيين مشتقاً من طابع الرسالة التى جاء بها عيسى وكذلك من الحال التى انتهى إليها النزاع بين الكنيسة والسلطة الزمنية ، وأصبحت الروحية أو الدعوة إلى صفاء النفوس التى كدرتها شرور المادة والتزاحم فى الحياة الدينية مجال اختصاص الدين . وما خرج عن نطاق هذه الدعوة فليس من شئون الدين ، ويرجع فيه إلى المصلحة العامة التى تقدرها السلطة الزمنية[1] .

لقد خرجت السلطة الزمنية من هذا الصراع بانتصار حاسم على السلطة الدينية ممثلة فى الكنيسة ، وانصرف الانسان فى الغرب عن الله لأنه لم يستطع أن يؤيد الطغيان فى الحكم باسم الله ولا أن يسير فى اتجاه الحرمان من حق الحياة طواعية لما يسمى تعاليم الله . إن تاريخ الفكر الأوربى مشحون بالمصادمات وبمظاهر الطغيان التى تكررت فى قتل الرجال والنساء وتشويه الأطفال وإحراق

---

(١) د . محمد البهى : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى — مكتبة وهبة ص ٢٢٥ — ص ٢٢٧ .

الجثث البشرية والمـــدن وتخريبها وإباحة النهب والسلب والاعتداء على الحريات فى المال والنفس ، وكل ذلك باسم الله وعلى يد رجال الدين وأمر البابا .

كان الدين أو « النص » سائداً طوال القرون الوسطى فى توجيه الانسان وكان يقصد بالدين « المسيحية » وكان يراد من المسيحية (الكثلكة) وكانت الكثلكة تعبر عن البابوية . والبابوية نظام كنسى ركز السلطة العليا باسم الله فى يد البابا ، وقصر حق تفسير الكتاب المقدس عليه وعلى أعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى ، وسوى فى الاعتبار بين نص الكتاب المقدس وتفسير الكنيسة الكاثوليكية له ، وجعل عقيدة التثليث عقيدة أصيلة فى المسيحية ، كما جعل الاعتراف بالخطأ وصكوك الغفران من رسوم العبادة . حتى كان القرن ١٥ ، وحتى بدأت الحروب الصليبية تؤتى ثمرتها الايجابية فى العقلية الأوربية تحت تأثير الاحتكاك بالفكر الاسلامى . فقام مارتن لوثر وكافح « تعاليم الشيطان » كما سماها وهى تعاليم البابوية والكنيسة الكاثوليكية ،

---

(٢) يقول الفيلسوف برتراند راسل فى كتاب له « لماذا لم أكن مسيحيا » تحت عنوان « المسيحية عدو أصيل للتقدم الخلقى » فى عصر ما يسمى عصر الإيمان وفى الوقت الذى كان يؤمن الناس فيه إيمانا حقيقيا بالدين المسيحى فى جميع تعاليمه وطقوسه انشىء « ديوان التفتيش بتعذيباته » فاحرقت جثث ملايين من النساء التعسات كاملة العيان ، واستخدم باسم الدين كل أنواع القسوة ضد جميع صنوف الناس » . « وأنت تجد عندما تنظر فى العالم أن كل إمارة صغيرة تدل على التقدم فى الشعور الإنسانى ، وكل تحسن فى قانون العقوبات ، وكل خطوة نحو معالجة أفضل للعناصر الملونة أو كل تلطيف للرق . . كل تقدم حقيقى وقع فى العالم عورض باجماع الكنائس المنظمة فى العالم » .

— د . محمد البهى : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، المرجع السابق ص ١١٩ .

فحارب صكوك الغفران وعقيدة التثليث ، كما حارب سلطة البابا ، وجعل السلطة الوحيدة في المسيحية هي الكتاب المقدس وكلمة الله (النص)[1] .

وجاء بعد لوثر كالفن Calvin وأقر لوثر على أن « الانجيل » وحده هو المصدر « الحقيقة للمسيحية » دون تفسيراته وشروحه وأن عقيدة التثليث لاتقبلها المسيحية الصحية .

وفي القرنين ١٧ ، ١٨ قام كثير من الفلاسفة بمحاولة عقلية للاحتفاظ بقدسية الدين وكان السبب في ذلك هو الرغبة في مقاومة نفوذ الكنيسة وليس في مقاومة الايمان ذاته ففي القرن ١٧ كان هناك سبينوزا Spinoza ولوك Locke وفي القرن ١٩ هيجل وشلنج Cchelling ولقد استهدف هؤلاء الفلاسفة إصلاح الدين بقصد تصفيته من العقائد غير المقبولة فحاربوا التثليث ، وعقيدة الوهية عيسى ، والاعتقاد بعصمة البابا ، وبسلطانه الزمني .

لكن لم ينجح الاصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن ١٦ ولا فلسفة هؤلاء الفلاسفة التي اتجهت إلى الدفاع عن المسيحية ومحاولة إعادة الثقة فيها في القرنين ١٧ ، ١٨ ذلك لأن طابع القرون الوسطى ، وهو طابع السلطة الدينية لم يزل شبحاً رهيباً يحول دون إعادة التجربة مرة أخرى .

وبناء على ذلك فقد قامت النهضة الأوربية وهي في الواقع ثورة على الكنيسة ومن أجل حق الانسان في التفكير والحياة وحرية الرأي . وبباعث من النهضة الأوربية ، وبعد حركة الاصلاح الديني قامت الثورة الفرنسية وهي متأثرة بروح هذه النهضة وبأهداف حركة الاصلاح الديني وترمي إلى استخلاص حقوق

---

(١) د . محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، المرجع السابق ص ٢٩٣ وما بعدها .

الانسان وحمايتها ضد سلطة الكنيسة وضد طغيان الوضع السياسى للمجتمع الذى تناصره الكنيسة . ولم تكن روح النهضة الأوربية تستهدف إلا رفع الوصاية عن الانسان ومنحه الاستقلال فى الوجود . لذلك كله فإن قضية الفصل بين الدين والدولة هى قضية الفصل بين سلطان الكنيسة كحكومة تباشر الحكم باسم الله وسلطان الملوك والأمراء ثم سلطان الأمة فى مباشرة الحكم باسم الانسان وباسم المجتمع . وهنا برزت فكرة السيادة كأساس قانونى وفلسفى لهذا كله .

ويحق لنا الآن أن نتساءل . هل لهذا الجدل الفكرى فى الغرب وما نشأ عنه من مذاهب ونظريات اعتبار عام فى كل المجتمعات الانسانية الأخرى ، بحيث تصلح مذاهب ، أو يصلح بعض منها لأن يردد فى بيئة أخرى وفى جماعة أخرى تختلف كثيراً عن البيئة والجماعة التى ولد ونما فيها ؟

لئن فصلت المسيحية بين الدين والدولة حتى تميزت البلاد المسيحية بوجود سلطتين منفصلتين هما سلطة الكنيسة والسلطة الزمنية الأمر الذى أدى إلى نشأة نظرية السيفين أو السلطتين ، ولئن أدى ذلك الفصل مع أسباب أخرى أشرنا إليها إلى الصراع المرير الذى استمر طيلة القرون الوسطى وحتى القرن ١٨ بين السلطتين والذى حسم فى نهاية الأمر لصالح السلطة الزمنية ، وكان من بين الأدوات التى استخدمت فى الصراع نظرية السيادة التى استخلصت للدفاع عن سلطة الملوك فى مواجهة السلطات الأخرى ومن أهمها سلطة البابا.

لئن حدث ذلك كله فى الغرب المسيحى وفى ظل المسيحية ، فإن الإسلام لم يعرفه بل هو بطبيعته لا يمكن أن يعرفه، فالإسلام لا يقر وجود سلطتين منفصلتين، أحدهما للأمور الدينية والأخرى للأمور الدنيوية ، وإنما الإسلام نظام شامل للحياة كلها لم يكتف بتنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق ولكنه تجاوز ذلك

إلى تنظيم حياة الإنسان فى دنياه وفى علاقاته مع غيره من الأفراد تنظيما شمل جميع جوانب الحياة .

الإسلام دين ودولة :

أن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة هو أصل من أصول الإسلام إذ لا عزلة فيه بين الدين والدنيا .

وإذا كان الإسلام لا يعنى بشئون الآخرة فحسب، وإنما يعنى كذلك بشئون الدنيا لذلك فقد كان طبيعيا أن يعنى بشئون الدولة إلى جانب عنايته بشئون الدين . لقد جاء الإسلام بشريعة تنظيم حياة البشر (من أحكام مدنية وجنائية وأحوال شخصية .. الخ) لذلك كان طبيعيا أن يعنى بإقامة دولة وحكومة تقوم بتنفيذ تلك الأحكام . وليس منطقيا أن يكون الإسلام شريعة ثم لا تكون له حكومة تنفذ تلك الشريعة وتحمل الراعى والرعية على العمل بها .

وإذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا خير شاهد على ما نقول .

فالرسول عليه الصلاة والسلام بعد أن هاجر إلى المدينة قام فعلا بتأسيس دولة وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، لم يتردد المسلمون فى إقامة خليفة عنه لكى يدير شئون الدولة .

والقول بأن الإسلام دين ودولة وأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان حاكما للدولة ليس فقط قول المسلمين وإنما أيده أيضا الكثير من المستشرقين[١] .

---

(١) T. Arnold : The Caliphate, London, p. 30 1924.

حيث يقرر أن الرسول كان رئيسا للدولة ورئيسا دينيا فلقد كان هو الذى يهيمن على السياسة وكان يقوم بمهمة السلطة التشريعية وبمهمة القضاء والتولية

كذلك فإنه لا يوجد فى الاسلام ما يماثل سلطان الكنيسة والبابوية فى المسيحية ، فالاسلام لا كهانة فيه ، ولا وساطة بين الخالق والمخلوق ، فلكل مسلم أن يفهم عن الله من كتابه وعن رسوله من حديثه بلا وساطة أحد من سلف أو خلف ، وكل ما يجب عليه فى هذا السبيل هو أن يكون لديه من الوسائل ما يوصله للفهم .

وخلاصة القول أن الاسلام لم يعرف الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية ، ولذلك كان منطقياً ألا يعرف ذلك الصراع المرير الذى قام بين السلطتين ، ومن ثم فلم يكن بحاجة لأن يفرخ نظرية مماثلة فى السيادة .

خلاصة الفصل

من هذا العرض الذى قدمناه — فى المبحث الأول — للظروف التى نشأت فيها الدولة وسلطتها فى النظام الاسلامى ، يتبين أن هذه السلطة لم تمر فى نشأتها بمثل الظروف التى مرت بها سلطة الدولة فى أوربا العصور الوسطى ، وهى الظروف التى انبثقت فيها وبسببها نظرية السيادة .

= بأن الإسلام دين ودولة هو رأى الغالبية مسلمين ومستشرقين ومع ذلك فقد ذهب أحد الكتاب وهو الشيخ على عبد الرازق إلى القول بأن الاسلام دين فقط وأن محمداً صلى الله عليه السلام « ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة » وتبنى فى كتابه « الإسلام وأصول الحكم » الرأى القائل بأن الإسلام مجرد دعوة دينية ولا ينظم أمور الحكم فى الدولة . وهذا رأى مرجوع ولا يستحق عناء المناقشة بعد أن تصدى للرد عليه الكثير من علماء المسلمين وفقهائهم وأوسعوا الموضوع بحثا لكى يثبتوا أن الاسلام ليس دينا فقط وإنما هو دين ودولة . ولعل من أبرز ما ألف رداً على هذا الكتاب هو مؤلف « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم » لفضيلة الشيخ الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر الأسبق .

ويتبين كذلك من المبحث الثانى أن الدين الاسلامى لا يعرف فكرة الازدواج فى السلطة . فهو لا يقر وجود سلطتين منفصلتين أحداهما للأمور الدينية والأخرى للأمور الدنيوية ، وإنما هو نظام شامل للحياة كلها . وذلك كله بعكس ماعرفته أوربا نتيجة لمفهوم الدين المسيحى ذاته الذى يفصل بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية بحكم أنه جاء بعقيدة خالصة ولم يأت بشريعة . لقد أدى ذلك الفصل كما رأينا إلى وجود سلطتين متقابلين تتنازعان الأمر وهما السلطة الدنيوية ممثلة فى الملوك والسلطة الدينية ممثلة فى آباء الكنيسة . هذا النزاع كان من بين الأسباب الرئيسية لنشأة نظرية السيادة حيث استخلصها فقهاء القانون العام الفرنسيين لتكون بمثابة الأساس القانونى والفلسفى الذى يدعم سلطة الملوك فى مواجهة سلطة الكنيسة .

فإذا كان الأمر كذلك وانتفت مبررات وجود النظرية فى المجتمع الاسلامى فإن هذا المجتمع لا يكون فى حاجة إليها .

ولا يقدح فى هذا الرأى الذى انتهينا إليه القول بأن نظرية السيادة لا تعدو — حسب ما انتهى إليه تعريفها أن تكون نظرية فى سلطة الدولة ، وأن النظام الاسلامى شأنه شأن أى نظام آخر لا بد وأن يكون قد عرف فكرة سلطة الدولة .

أن القول بذلك لا يغير شيئاً من النتيجة التى انتهينا إليها ذلك أن نظرية السيادة وأن انتهت إلى أن تكون نظرية فى سلطة الدوله ، إلا أنها تتميز مع ذلك — وكما رأينا — بمضمون معين ، وبخصائص معينة ، وترتكز على أساس معين . وكل ذلك يجعلها نظرية متميزة ومختلفة عن غيرها من النظريات الأخرى الباحثه فى سلطة الدولة كالنظرية الاسلامية مثلا . وهذا ما سوف يكشف عنه الفصل التالى الذى نخصصه لفكرة السلطة العامة فى الفقه الاسلامى .

الفصل الثانى

نظرية السلطة العامة فى الفقه الإسلامى(1)

لم يكن الفقه الاسلامى إذن ليعرف نظرية السيادة ، للأسباب التى ذكرناها لأن هذه النظرية حديثة العهد نسبياً ، ومن أصل فرنسى كما أسلفنا البيان . فقد استنبطها رجال الفقه الفرنسى القدامى فى عهد الملكى القديم أثناء فترة كفاح الملوك — فى العصور الوسطى — من أجل إقرار استقلالهم الخارجى إزاء الامبراطور والبابا ، ومن أجل إقرار سلطتهم داخل المملكة إزاء الحكام الاقطاعيين .

وكما لا يعرف الفقه الاسلامى نظرية السيادة ، فإنه لا يعرف أيضاً تعبير

---

(1) من المهم إبتداء أن نوجه النظر إلى ملاحظة أساسية وهى أننا فى عرضنا لفكرة السلطة العامة فى الفقة الإسلامى سوف نقتصر على عرض هذه الفكرة كما قررتها نصوص القرآن . والحديث وأقوال الفقهاء من أهل السنة . ويترتب على ذلك نتيجتان هامتان :

الأولى : أننا سوف نقتصر على عرض رأى أهل السنة دون آراء المذاهب الإسلامية الأخرى كالشيعة والمعتزلة وغيرهم .

الثانية: أن عرضنا لفكرة السلطة العامة سوف يقتصر على المبادىء والأحكام المستمدة من القرآن والسنة ،ولن نتجاوز ذلك على عرض لتطبيقات فكرة السلطة فى العهود الإسلامية المختلفة ، اللهم إلا بالنسبة لعهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد خلفائه الراشدين ، بإعتباره العهد الذى لا تشوبه شائبة، والذى يعتبر تطبيقا مثاليا لمبادىء القرآن والسنة .

« السيادة » Souveraineté لأن هذا التعبير هو بدوره من نتاج البيئة الاجتماعية والسياسية لأوربا فى العصور الوسطى حيث كان يسودها النظام الاقطاعى ثم الملكيات المطلقة . وكانت الجماعة الأوربية بإقليميها « عبيد الأرض » مملوكة للأمير ثم الملك ذى السيادة المطلقة على الاقليم وسكانه ، وكانت السيادة لقباً للأمير ثم للملك ثم للأمة .

وإذا كان الفقه الاسلامى لا يعرف فكرة « السيادة » ولا تعبير « السيادة » فإنه يعرف ولا ريب فكرة السلطة أو « السلطان » .

فالسلطان لغة هو الحجة ، وقدرة الملك والوالى[1] .

وفى استعمالات نصوص القرآن ، يعنى السلطان الصلاحية أو القوة المرخص بها من ذى الحق فيها أو المؤيدة من الشارع . ويذهب القرطبي فى تفسير قوله تعالى — « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ، ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل أنه كان منصورا[2] » — إلى القول بأن « سلطانا » تعنى تسليطا إن شاء قتل ، وإن شاء عفا ، وإن شاء أخذ الفدية . وينقل عن ابن عباس ومالك قول الأول » السلطان : الحجة « وقول الثانى » السلطان أمر الله وهذه الأقوال كما يقرر القرطبي متقاربة[3] .

وفى تفسير قوله تعالى « سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا

---

(١) القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٢٤٤ هـ ، الطبعة الثانية جـ ٢ ص ٣٦٥ .

(٢) الإسراء : ٣٣ .

(٣) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م جـ ١٠ ص ٢٥٥ .

بالله ما لم ينزل به سلطانا[1] » . . . يقول القرطبي : قوله تعالى (ما لم ينزل به سلطانا) حجة وبيانا ، وعذرا وبرهانا ، ومن هذا قيل للوالى سلطان ، لأنه حجة الله عز وجل فى الأرض . ويقال أنه مأخوذ من السليط وهو ما يضاء به السراج وهو دهن السمسم . فالسلطان يستضاء به فى إظهار الحق وقمع الباطل . وقيل : السليط الحديد ، والسلاطة الحدة . والسلاطة من التسليط وهو القهر ، والسلطان من ذلك فالنون زائدة . فأصل السلطان القوة ، فإنه يقهر بها كما يقهر السلطان[2] .

والدليل العقلى على أن فكرة السلطة العامة معروفة فى النظام الإسلامى ، أن كل دولة تتضمن بالضرورة سلطة عامة ، آمرة ، تفرض نفسها على كل المواطنين وتملك من وسائل الاكراه ما يضمن تنفيذ أوامرها عند الاقتضاء . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنه لا يمكن أن توجد شريعة عامة دون سلطة عامة ، لأن الشريعة لا يكفى لقيامها مجرد الوازع الدينى بل لابد من اقترانها بالسلطة العامة التى تضمن تنفيذ أحكامها .

ولما كان من المسلم به أن الإسلام قد أتى بشريعة عامة ، وأقام دولة ، فإنه بذلك يستلزم وجود سلطة عامة .

وإذا ما أردنا أن نعرض فكرة السلطة العامة فى الفقه الإسلامى، فإن علينا أن نبحث عنها أولا فى كتابات الفقهاء ، وإن كنا لا نطمع فى أن نجدها مبحوثة بحثا خاصا فى صورة نظرية مستقلة .

وعلى ذلك فإنه يصبح واجبا علينا أن نجتهد لا ستكمال ذلك محاولين بناء نظرية متكاملة للسلطة العامة فى الفقه الإسلامى .

---

(١) آل عمران : ١٥١ .

(٢) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، المرجع السابق ، جـ٤ ، ص ٢٣٣ .

ولقد سبق أن ذكرنا أن السلطان لغة يعنى الحجة وقدرة الملك والوالى . وأنه فى استعمالات القرآن يعنى الصلاحية أو القوة الممنوحة أو المرخص بها من ذوى الحق فيها أو المؤيدة من الشارع .

وقريب من هذا المعنى ما انتهى إليه تعريف السلطة العامة فى القانون المقارن ، من أنها تعنى حق الأمر أو الحق فى إصدار أوامر ملزمة إلى رعايا الدولة . وهذا هو المعنى الذى نأخذ به .

فإذا ما انتهينا إلى أن السلطة العامة هى الحق فى إصدار أوامر ملزمة إلى رعايا الدولة فإنه يتعين علينا أن نبين الأساس القانونى لهذا الحق أو بعبارة أدق السند الشرعى الذى يخول فردا أو مجموعة من الأفراد الحق فى إصدار أوامر إلى غيرهم من الأفراد وهو ما يمكن أن يعبر عنه بأساس السلطة العامة .

فإذا ما بينا ذلك كان علينا أن نعرض لبيان مضمون هذا الحق ، أى بيان ما يخوله لصاحبه من مزايا وقدرات ، وهو ما يمكن التعبير عنه بمضمون السلطة العامة .

وعلى ذلك فإن هذا الفصل سوف ينقسم إلى المباحث الثلاثة الآتية :

<u>الأول</u> : ونخصصه لعرض فكرة السلطة العامة كما نجدها فى كتابات الفقهاء .

<u>الثانى</u> : ونبين فيه أساس السلطة العامة .

<u>الثالث</u> : ونعرض فيه مضمون هذه السلطة .

المبحث الأول

فكرة السلطة العامة فى كتابات الفقهاء المسلمين

لقد بذل الفقهاء المسلمون جهدا كبيرا لكى يثبتوا أن الإسلام يوجب إقامة حكومة وشذت عن اجماعهم قلة من الخوارج ذهبت إلى نفى حاجة المجتمع لمثل هذه الحكومة .

وقد أبان الفقهاء أنه لا يوجد فى الإسلام تفرقة بين سلطة دينية وسلطة دنيوية وإنما هى سلطة واحدة يقوم على رأسها خليفة تهدف إلى حماية الدين وسياسة الدنيا به ، وبذلك فإن هذه السلطة تستند إلى أحكام الشريعة وتستمد قوتها منها .

ولقد أسهم فى وضع أسس نظرية السلطة فى الدولة الإسلامية على مر الزمن عديد من الفقهاء نخص منهم الماوردى وابن تيمية وابن جماعة والغزالى وابن رشد وابن خلدون .

الماوردى :

يرى الماوردى أن أهم مايميز الدولة الإسلامية هو أنها دولة تقوم على وحدة الدين والسياسة ، وأن القانون الأعلى فيها هو الشريعة الإسلامية التى يخضع لها الحكام والمحكومين .

ويربط الماوردى بين السلطة ورضاء الأمة ، فيبين أن السلطة الحقيقية هى التى تحظى برضاء الأمة وأنها أى الأمه التى توكل أمر هذه السلطة إلى الحاكم الذى يحظى بثقتها، وبذلك يكون الحاكم فى مأمن من اغتصاب السلطه أو الخروج عليها . والغاية من الخلافه عند الماوردى هى حفظ العقيدة الإسلاميه ورعاية

المسلمين فى شئونهم الدنيوية[١].

ويميز الماوردى بين الحكومة التى تقوم على نظرية الخلافة وتلك التى تقوم على العقل الإنسانى ، فيرى أن الأولى تقوم على قانون إلهى ، ولذلك فإنها تكون أسمى من الحكومة الثانية ، لأن هذه الأخيرة تهدف إلى مجرد الحفاظ على العدل والحد من الخلاف والفوضى .

بينما الحكومة الأولى تعمل بكل إيجابية على إقامة العدل بوحى من الثقة المتبادلة والأهم من ذلك فإن قانونها يفرض عليها أن تطبق أحكام الدين التى تعد الإنسان للحياة الأخرى[٢].

وبما أن الخلافة عقد بين الخليفة والجماعة ، فإن الماوردى يشترط فى الخليفة شروط أساسية أهمها : العدالة لأن واجبه الأول هو تطبيق العدالة ، والعلم : الذى يمكنه من الاجتهاد فى النوازل واتخاذ قرارات مستقلة ، ثم سلامة العقل والجسم اللذان يمكنانه من القيام بواجباته خير قيام ، ثم الشجاعة التى تمكنه من الحفاظ على حقوق الأمة ودعوتها إلى الجهاد لصد المعتدين .

ويرى الماوردى أن الخليفة يتولى السلطة بالانتخاب ، وبعد انتخابه يصبح ملتزما أمام الجماعة بعهد يتعهد فيه بتولى مسئولياته بأمانة وإخلاص ، وتلتزم له الجماعة مقابل ذلك بالطاعة .

ابن تيمية :

يربط ابن تيميه بين سلطة الدولة والشريعة ، فيرى أن الشريعة هى أعلى

---

(١) الماوردى (أبو الحسن على بن محمد) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٨٦ هـ — سنة ١٩٦٦ م ، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبى ص ٥ .

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ٥ .

مصدر السلطة وبناء على ذلك فإنه يرى أن الطاعة للسلطة لاتتم إلا إذ كانت متفقه مع الشريعة .

ومن حيث نظرته إلى الدولة بوجه عام ، فإن الذى يهمه منها هو أن تقوم حكومتها على العدل ، وليس مهما بعد ذلك أن تكون للخليفة سلطات واسعة من عدمه وإنما المهم هو اهتمام الناس حكاما ومحكومين بالواجبات الدينية باعتبار أن الدين من أهم عوامل إحلال السعادة والطمأنينة فى المجتمع .

ولقد استهدف ابن تيمية من كل ذلك التأكيد على الوحدة بين الدين والدنيا ومن هذه الوحدة ينتقل إلى ضرورة طاعة الحكومه القائمة على العدل .

أما بشأن رئاسة الدوله فإنه يرى أنها ضرورية لتحقيق الخير ومنع الشر . وأن كل ذلك لا يمكن أن يتم لا بتوفر القوة والسلطة[١] وهو يرى أن ممارسة السلطة العادلة واجب دينى وأنه طريق صحيح إلى التقرب إلى الله[٢] .

ولما كان هذا هو الطريق المطلوب فى الحكومة الإسلامية ، فمن الضرورى اختيار الرجل الصحيح لشغل الوظيفة العامة ، وهذا يعنى بعبارة أوضح اختيار الرجال ذوى الكفاءة والإخلاص لملء هذه الوظائف . وبتقديمه الكفاءة يكون قد نظر نظرة عمليه إلى السياسه لأن الورع وحده لا يكفى وعلى هذا النحو تصبح الحكومة الإسلامية المستمدة قوتها من الله حكومة من نوع يفوق أى حكومه من نوع آخر[٣] .

---

(١) ابن تيمة (أبى العباس أحمد) : السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية تحقيق وتعليق محمد إبراهيم لبنا ومحمد أحمد عاشور ، دار الشعب سنة ١٩٧١ ص ١٨٥ :

(٢) ابن تيمة : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ١٨٦ .

(٣) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٧٥ وما بعدها .

والذى يستلفت النظر هو تأكيد ابن تيميه على استشارة الفقهاء والعلماء والعارفين بأمور الشريعة حين يعجز الحكام عن إيجاد الطريق الصحيح[1] لأنهم هم العلماء بالقانون الإسلامى وشريعته .

ومثل هذه السياسة التى تسير عليها الحكومة الإسلامية هى مايعبر عنها بالسياسة الشرعية، والأمة التى تحكمها هذه الحكومة أمة وسط .. أمة لاتريد لنفسها ولا لحكومتها التطرف فى أى شىء .

ابن جماعة :

ويتحدث ابن جماعة فى رسالته « تحرير الأحكام فى تدبير الإسلام[2] » عن السلطة وضرورتها وشرعيتها فهو يرى ضرورة الأمانة فى المجتمع الإسلامى ويبرهن على هذه الضرورة بحجج مستقاة من آيات الله والتفسيرات الخاصة بها من الوجهتين الدينية والخلقية .

وإذ يوضح الطريق الذى يجب أن يسلكه الخليفة يبين ابن جماعة أن الله يؤيد الإمام الذى يرعى أمورا رئيسية أربعة : الأول ـ إقامة الصلاة، والثانى ـ إيتاء الزكاة والثالث ـ الأمر بما أمر الله ، والرابع ـ النهى بما نهى الله عنه . وعلى هذا الأساس يحدد واجبات الإمام فيرى أنها تتضمن الدفاع عن الدين ، ومعاقبة المخالفين لأحكامه وتعويض من أسىء إليه ، وفوق ذلك إقامة الحق والعدل . ذلك لأن كل هذه الأمور لها علاقة وثيقة بنشر الطمأنينة والاستقرار بين الناس وصد تيار الفساد فى المجتمع إذ أن شئون الناس تبقى فى خير مادام

---

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ١٨١ — ص ١٨٢ .

(٢) وردت هذه الرسالة ضمن كتاب « إخوان الصفاء وآخرون » القاهرة مطبعة دار الفتوح ص ١٨٥ وما بعدها .

الإمام أو السلطان يسوسهم بطريق يحفظ حقوقهم ويحفظ الصالح العام .

ثم يضيف ابن جماعة أن الإمام العادل يصبح قدوة لإقامة مجتمع فاضل ، وأن إقامة العدل تتطلب وجود سلطة قوية لأن السلطة القوية ضرورية طالما أنها أفضل دائما من انتشار الفوضى [١] .

ويبين ابن جماعة فى رسالته أن الطريقة الشرعية لاعتلاء الخليفة منصبه هى الانتخاب ويشترط توفر شروط معينة فى الإمام ، فهو إذ يقر شروط الماوردى يعود فيضيف شروطا أخرى هى أن يكون المرشح من الذكور وأن تكون عقيدته الإسلام وأن يكون حرا ويختلف ابن جماعة عن الماوردى وغيره من الفقهاء فى أمرين :

الأول : أنه يجعل ترشيح الإمام الحاكم لخلفه جزءً من عملية الانتخاب .

الثانى : أن الانتخاب لكى يكون شرعيا فإنه لايجوز له أن يقف عند بيعة أهل الحل والعقد لأنه يرى فى البيعة العامة الطاعة للإمام التى هى جـــزء من طاعة الله [٢] .

ويعتبر ابن جماعة الخليفة صاحب السلطة العليا والوزراء والولاة يمارسون سلطاتهم بتفويض منه . وهذه فى نظره هى الطريقة التى تنى بمتطلبات الشريعة أما مصدر هذه السلطة العليا بالنسبة للخليفة فإنها تتمثل فى الشريعة [٣] .

---

(١) د . فاضل زكى محمد — الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره المرجع السابق ص ٢٥٠ — ص ٢٥١ .

(٢) د . فاضل زكى محمد . الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٥١ .

(٣) د . فاضل زكى محمد — الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره المرجع السابق ص ٢٥١ .

الغزالى :

وضع الغزالى نظرية محددة المعالم لقيام المجتمعات السياسية بين فيها أن الإنسان لا يمكن له العيش بمفرده وأنه لا بد له من التعاون مع الآخرين من أبناء جنسه، وأن تعاونه هذا قد أدى إلى احتراف الحرف وإلى تعاون أصحاب الحرف المعينة بعضهم مع بعض بحيث أدى ذلك إلى قيام الفنون والصناعات ، وأنه لأمر طبيعى أيضا أن يعمل أصحاب الحرف الواحدة على الدفاع عن حرفتهم ضد تعدى الآخرين ، وأن يضعوا القواعد التى تنظمهم ، وهذا مما أدى إلى قيام القواعد وإلى قيام الحكومات التى من شأنها أن تعمل على تطبيق القوانين . وبهذه الصورة من التطور الناجم عن طبيعة الأشياء والحاجات تظهر الدول . ومثل هذا القول يجعل الغزالى من أوائل المفكرين الذين بنوا نظرية قيام الدول على أساس التطور[1] .

ولا يكتفى الغزالى بذلك بل يتحدث عن مقومات الدول ونموها وإزدهارها فيرى أن السعادة هى الغاية التى يسعى من أجلها الأفراد والجماعات ، وأن طريق الوصول إلى السعادة الحقيقية هو ذلك الطريق الذى يربط بين سعادة الدنيا والآخـــرة .

ولقد رأى الغزالى أن السياسة هى الطريق الذى يوصل الإنسان إلى السعادة الحقيقية المنشودة . وعن طريق السياسة يتم إقامة نظام الدنيا والآخرة . لكن السياسة لا تستطيع أن تلعب هذا الدور الخطير إلا إذا وجهت المواطنين نحو الصلاح والاستقامة ـ وعلى هذا الأساس تصبح السياسة ذات صلة قويه بالدين.

(١) د . فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره ــ المرجع السابق ص ٢٨٤ ــ ص ٢٨٥ .

ويؤكد الغزالى على هذه الصلة القوية بين الدين وبين السلطة السياسية بقوله « الدين والسلطان توءمان ولهذا قيل الدين أساس ،والسلطان حارس ، ومالا أساس له فمهدوم ، ومالا حارس له فضائع »(١) وينتقل الغزالى من الاطار العام لفلسفته السياسية إلى الإطار الخاص فيتحدث عن طبيعة السلطه فى المجتمع السياسى عموما ، وفى المجتمع الإسلامى بوجه خاص . وفى ذلك يرى الغزالى أن حياة الأفراد كانت تسودها الفوضى ولم تكن تخضع لنظام قبل قيام الدولة ـ وأنه بقيام الدولة بدأ تنظيم حياة الأفراد والجماعات وظهرت على أثر ذلك النظم الثقافية والاقتصاديه والسياسية المختلفة ومن هنا يتبين أن الغزالى يجعل للدولهأهمية بالغه فى تنظيم حياة الفرد والمجتمع على أن الشىء الذي يجدر توضيحه فى فلسفة الغزالى السياسية هو أن التنظيم الذى قضت به الدوله على الفوضى فى حياة الأفراد والجماعات إنما تم لها بفعل سلطانها القاهر المطاع . فالقهر الذى يكفل الطاعة هو خاصية الدولة عند الغزالى ،وهو فى ذلك يؤكد مثل المحدثين ضرورة السلطة كركن جوهرى من أركان الدوله ولقد قصد الغزالى من وراء فكرته عن « السلطان القاهر » القضاء على الفتن التى كانت تسود عصره بحيث وجد أن السبيل الأمثل لحفظ النظام والأمن هو فى توحيد السلطة ووضعها بيد سلطان قاهر ، تكون بيده السلطة موحدة ومركزة(٢) .

وحينما يبحث الغزالى فى طبيعة السلطه وصاحب السلطه بالتحديد فإنه يفسر هذه السلطة بأنها تؤهل صاحبها لأن تكون كلمته هى العليا ، وأن صفة

---

(١) الغزالى (محمد أبو حامد) : الإقتصاد فى الإعتقاد — الطبعة الأخيرة ١٣٨٥ — ١٩٦٦ ص ١١٤ مكتبه ومطبعة الحلبى .

(٢) الغزالى : الإقتصاد فى الاعتقاد — المرجع السابق ص ١١٤. وكذلك د. فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الإسلامى) المرجع السابق ص ٢٨٥ وما بعدها .

القهر نابعة من الردع لمن يسىء إلى نظام الدولة وأمنها . ويذهب إلى أبعد من ذلك فيؤكد أن طبيعة السلطة تنطلق من المسئولية التى تتمثل فى رعاية الشعب وخدمته بتأمين كل العمل على توفير الظروف التى تضمن سعادة الدنيا والآخرة[١] .

ويذكر أن أبعاد المسئولية هذه تتحدد بحدود العدل والانصاف فى معاملة الرعية ومن هنا تصبح مهمة السلطان الأولى المراقبة والمشاورة فى تحقيق كل مايعمل على تحقيق العدل وفى أبعاد كل مايعمل على تحقيق الظلم .

وتتبين مما تقدم أن وجود السلطان أمر ضرورى طالما أن هذا الوجود له مهمة توفير الأمن وحفظ النظام. وتتجلى قدرة الغزالى على الاستنباط والابتكار فى وصوله إلى النظام بالقضاء على الفوضى عن طريق سلطان قاهر يتمكن بسلطته العليا من جمع الشتات وتثبيت الأمن وإقرار النظام .

ابن رشد :

إن فلسفة ابن رشد السياسية تنطلق من تعريفه للإنسان ولسعادة الإنسان. فهو يرى أن الإنسان اجتماعى بطبعه وأنه لايستطيع أن يجد طريق سعادته إلا بتعاونه مع الآخرين . ولكى يكون تعاونه مع غيره مثمرا يتعين عليه أن يعمل على تطوير نفسه .

وتطويره لنفسه يتم عن طريق كمال عقله قبل أى شىء آخر . ثم أن هذا التطور والوصول إلى الكمال لايتم بمعزل عن المجتمع .

ويناقش ابن رشد موضوع اجتماعية الإنسان وموضوع التعاون بالذات فيتوصل إلى حقيقة ذات صلة وثيقة بالسياسة وبالدولة ، وتلك هى أن التعاون

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — المرجع السابق ص ١١٤ .

يؤدى إلى التجمع الإنسانى ، وأن أى تجمع إنسانى لابد وأن يأخذ صورة من صور أنظمة الحكم . وقد رأى ابن رشد أن أفضل أنواع أنظمة الحكم هو نظام الحكم الجمهورى ، وفى رأيه أن الحكم فى صدر الإسلام ينطبق تمام الانطباق على النظام الجمهورى لأن نظام الحكم الإسلامى فى تلك الفترة كان يستند إلى الاختيار ، وكان ينبغى لهذا الأساس أن يستمر لو سارت الأمور سيرا طبيعيا لولا ماقام به معاوية من محاولات فردية أدت بالحكم إلى أن يصير حكما وراثيا .

والدولة المثالية عند ابن رشد هى الدولة التى تقوم على قانون يأتى به قائد أو رسول يوحى له ، وهذا القانون الموحى يتمثل فى الشريعة الإسلامية التى تشكل دستور الدولة الأعلى الموجه لحياتها . وبهذا تكون صورة الدولة المثالية عند ابن رشد غير الدولة المثالية عند اليونان لأن الدولة الأولى على خلاف الدولة الثانية ـ تقوم على قانون موحى به[١] .

ويرى ابن رشد أن أهداف الدولة لا تتحقق إلا إذا اقترنت قوانينها بالتطبيق وهنا يؤكد على روح دستور الدولة الأعلى المتمثل فى الشريعة الإسلامية التى تقوم قاعدة ممارسة السلطة فيها على مبدأ العدالة فى الحكم .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد يحاول أن يعطى مفهوما دقيقا لمبدأ العدالة فى الحكم . وهذا المفهوم يقوم على الربط بين العدل والمعرفة . ذلك أنه يرى أن العدل ثمرة من ثمار المعرفة وأن الظلم ثمرة من ثمار الجهل .

ومن هنا تظهر أهمية القيادة صاحبة المعرفة والخبرة فى توجيه ابناء الأمة

---

(١) أبو الوليد بن رشد : التهافت ، الطبعة الأولى ، المطبعة الإعلامية ، مصر ، سنة ١٣٠٢ ص ١٣٩ — ص ١٤٠ .

نحو طلب المعرفة والاستزادة منها ، وفى انعكاس سعة اطلاع القائد وعمق بصيرته على حكمه وممارسة سلطته بالعدل[١] .

ابن خلدون :

تقوم نظرية ابن خلدون فى منشأ الاجتماع السياسى (أى الدولة) على مبادىء أربعة مترابطة فيما بينها[٢] :

أما المبدأ الأول فهو أن اجتماع الإنسان بالإنسان أمر ضرورى ولابد منه وهذه الضرورة تظهر لسد حاجتين : الحاجة الأولى — وهى الغذاء الذى لا يستطيع أن يوفر الضرورى منه إلا بتعاونه مع الآخرين. والحاجة الثانية ـ وهى الدفاع الذى لا يستطيع أن يوفره على المستوى المطلوب إلا بتعاونه مع الآخرين أيضاً والمبدأ الثانى يرتبط بالمبدأ الأول ويتمثل فى أنه ما يبدأ اجتماع الإنسان مع الغير إلا ويبدأ تنازعه . وهذا التنازع مبعثه روح الطمع والعدوان المتأصل فى الإنسان والتى يطلق عليها ابن خلدون الطبائع الحيوانية ومن هنا ينتقل إلى مبدئه الثالث وهو أنه إذا ما تركت حالة التنازع هذه فإن الأمر يؤدى إلى أزدياد المنازعات وإلى سفك الدماء والهرج والمرج وهذا ما يجعل الحياة مليئة بالاضطراب والفوضى . وهنا يدخل ابن خلدون إلى مبدئه الرابع وهو استحالة دوام النوع البشرى دون منظم أو وازع . ويتمثل هذا الوازع فى الحاكم الذى يفرض سلطته بالغلبة أو القوة .

---

(١) د . فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

(٢) ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ، المطبعة الشرقية ١٣٢٧ هـ ص ٤٥ — ص ٤٨ .

ويتبين مما تقدم أن ابن خلدون يركز على حاجة المجتمعات إلى سلطة تقوم على القهر[١] .

وحينما يتحدث ابن خلدون عن طبيعة السلطة ، فإنه يتحدث عنها فى ضوء تفسيره لأصناف الدول ، وفى ضوء علاقة الراعى بالرعية .

أما عن تفسيره لأصناف الدول فنحن نجد ابن خلدون يميز فى نظرة واقعية - مابين دولة الخلافة ودولة الملك . فيرى أن الدول صنفان رئيسيان : الخلافة التى لاتخلو من العصبية ولكن السيادة فيها للشرع والملك الذى لايخلو من الشرع ولكن السيادة فيه للعصبية . ومنشأ الصنفين معا إلى الحاجة إلى الوازع الذى يحول دون تقاتل الناس . ولكن هذا الوازع يكون فى دولة الشرع ذاتيا أى اقناعيا ، بينما يظل فى دولة العصبية خارجيا أى قهريا . ولعل سبب ربط ابن خلدون دولة الخلافه بوازع الاقناع هو أن العقيدة لاسيما إذا كانت إنسانيه كالعقيدة الإسلامية تجعل العلاقه بين الراعى والرعيه قائمه على الاقناع .

وبناء على ذلك تكون الطاعة ذاتيه داخليه . أما فى دولة الملك فإن البعد عن التمسك بالشريعة يقلل من طاعتهم الذاتيه ، وبذلك تنقلب العلاقه إلى علاقه قائمه على الاكراه ، ذلك لأن الوازع الداخلى فى هذه الحاله مفقود . ولم يبق إلا أن يكرهوا خارجيا على مثل هذه الطاعة .

ويفضل ابن خلدون من هذين الصنفين دولة الخلافه مستندا فى ذلك إلى الوازع وقوته فيها فكلما كان الوازع اقناعيا أو ذاتيا أو داخليا لدى المواطنين كلما كان ذلك أقوى ، ذلك لأن الوازع الاقناعى يتحرى الحق ويعتمد عليه ثم لا يكون عرضة للفساد ، وهذا مايجعل الدوله تسير فى طريق السعادة والخير

---

(١) ابن خلدون : المرجع السابق ص ٢٠٨ .

ورفاهية وحرية المواطنين . . وبذلك تتحقق دولة التقدم ودولة الرفاهيه وعلى العكس من ذلك فكلما كان الوازع قهرياً وخارجياً ومفروضاً ، كلما كان أقل قوة وعرضه للفساد وهذا ما يجعل الدولة تسير فى طريق القهر وطريق السيف .

ومثل هذا الاتجاه يظهر فى دولة الملك التى تقوم على إكراه رعيتها، وهذا يمنع المواطنين حريتهم ويمنع الدولة من تحقيق التقدم والرخاء ويكون ماتحققه من ذلك طور مقيد تمر به الدولة ثم لاتلبث أن تضمحل وتزول . وما يجدر الالتفات إليه هنا هو أن دولة الخلافة التى يفضلها ابن خلدون وهى الدولة المستندة إلى وازع ذاتى ، إنما هى دولة يستمد مواطنوها وازعهم الذاتى من الشريعة وما هذه الشريعة إلا الدستور الذى تهتدى الدولة بهدية .

ومن هنا نجد أن دولة ابن خلدون المفضلة هى دولة العقيدة ودولة الحرية ودولة الرفاهية[1] .

وأما بالنسبة للعلاقة الراعى بالرعية ، فإننا نجد ابن خلدون واقمياً كل الواقمية إزاءها فهو لم ينظر إلى القيادة كغيرة نظره مثالية ولكنه يرى أنه لابد من أن تقوم العلاقة على أساس جسر يربط بين الراعى والرعية ، وأن هذا الجسر يكون متيناً وقوياً إذا أصبح سبيلا إلى التكافل بين الراعى والرعية . وأقوم سبيل إلى هذا التكافل — فى نظره — هو أن تتحدد سياسة الراعى بالرفق وبالحق ، وأن يكون هدفها داءماً خدمة مصالح الرعية وبخلاف ذلك فإن هذا الجسر يتحول إلى جسر مزعزع لأن السياسة القيادية التى تقوم على القهو والبطش لاتعمل على زعزعة القيادة نفسها وحسب وإنما تعمل على انشقاق أبناء الأمة وإلى تحول الرعية إلى أعداء من الداخل مشاركون أعداء الخارج فى التعجيل بنهاية الحكم[2] .

---

(١) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢١٠ — ٢١٢ .
(٢) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٠٩ .

ومما يلفت النظر كذلك فى فكر ابن خلدون ماقدمه من آراء حول القوانين السياسية وعلاقتها بالحاكمين والمحكومين وبحياة الدولة نفسها . فقد بين ابن خلدون أن شروط الحكم الصالح لاتتحدد بقيام الحاكم الصالح فحسب وإنما يجب أن تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وأعمق فلا بد لكل نظام حكم صالح أن يستند إلى ضوابط وقواعد مهمتها توجيه الحكم إلى طريق خدمة الصالح العام ، وقد سمى ابن خلدون هذه القواعد بالقوانين السياسية وأهمية هذه القوانين السياسية تتجلى فى إخضاع الحاكمين لها[1] . وبعبارة أدق فإنه من أنصار مبدأ سيادة القانون فى الدولة وهو المبدأ الذى ظهر فى العصور الحديثة ، وعلى هذا الأساس يصبح ابن خلدون رائداً سباقاً لكل من كتب عن الحركات الدستورية وعن سيادة القانون من بعده سواء كان ذلك فى الغرب أم فى الشرق[2] .

محمد عبده :

ويمكن أن نضيف إلى هؤلاء الإعلام عالما جليلا من المحدثين هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده . لقد بين هذا العالم الجليل بدوره أن الإسلام دين وشرع ، وأنه وضع حدوداً ورسم حقوقاً وأن الأفراد لو تركوا وشأنهم فقد يغلب عليهم الهوى وتتحكم فيهم الشهوة فيكون الظلم وغمط الحقوق والتعدى وإذن فلا تتحقق الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت سلطة عامة لإقامة الحدود وتنفيذ أحكام القضاء وصون نظام الجماعة[3] .

---

(١) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢١١ .

(٢) د . فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٣٠٦ — ص ٣٠٧ .

(٣) د . أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى — الطبعة الثانية ١٩٦٧ مكتبة النهضة المصرية ص ٣١ — ص ٣٢ .

ولقد أردنا من العرض السابق لآراء هؤلاء الفقهاء العظام أن نبين أن الفقهاء المسلمين قد عرفوا فكرة السلطة العامة أو سلطة الدولة، وأنهم تكلموا فيها بعمق فبحثوا فكرة السلطة وطبيعتها وضرورتها للمجتمع ، وأساسها ، وصاحبها ، وضرورة تقييدها بقانون الشريعة ، كما تحدثوا عن الخلافة، وشروط الخليفة ، وطرق تعيينه ، ولكنهم لم يعنوا ببناء نظرية متكاملة ومستقلة للسلطة العامة .

وأقوال هؤلاء الفقهاء وكثيرين غيرهم هي التي سوف نؤلف بينها في مساهمة منا لبناء نظرية إسلامية في السلطة العامة ، نعرض فيها لأساس هذه السلطة ثم لمضمونها ، وذلك في المبحثين التاليين .

* * *

المبحث الثانى

أساس السلطة العامة

بينا أن السلطة العامة تنحلل فى الواقع إلى حق فى الأمر أى إلى حق فى إصدار أوامر ملزمة إلى رعايا الدولة . والذى يعنينا فى هذا المقام هو أن نبين ما إذا كان النظام القانونى الإسلامى قد قرر مثل هذا الحق من عدمه .

وإذا كان النظام القانونى الإسلامى قد قرر مثل هـــذا الحق فمن إذن الذى يملكه ؟

وعلى ذلك فإن هذا المبحث ينقسم إلى فرعين :

الأول : ونخصصه لتقرير حق الأمر .

الثانى : ونبين فيه من يملك هذا الحق .

الفرع الأول

تقـــرير حق الأمر

إن الناظر فى الكتاب الكريم يتبين أن هذا (الدستور) الإسلامى قد تضمن نصوصاً ثلاثة تعد فى نظرنا بمثابة الأساس لتقرير حق الأمر .

وأول هذه النصوص هو قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة [1] » لقد أبان هذا النص أن البشر جميعاً مستخلفون فى الأرض ، وأنهم مكلفون بالقيام على أمر الله ونهيه فالخلافة إذن هى نيابة عن الله عز وجل .

---

(١) البقرة : ٣٠

وهذه الخلافة ليست لفرد من الأفراد أو طبقة من الطبقات ، وإنما هي لجميع المؤمنين به سبحانه ويعلو شريعته التي بلغها أنبياؤ ورسله عليهم الصلاة والسلام ، ويؤيد هذا قوله تعالى : «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض .. »(١) .

ولما كانت الأمة المؤمنة لا تستطيع جميعها القيام بهذه النيابة لذلك تعين أن تنتخب منها جماعة تنوب عنها في هذه المهمة ، وبذلك جاء النص (الدستوري) الثاني في قوله تعالى «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»(٢) .

لقد تضمن هذا النص تكليفاً للأمة باختيار جماعة منها تتولى على سبيل التخصص والتفرغ شئونها العامة .

ثم لا قيمة لهذه الجماعة مالم تعط قراراتها صفة الإلزام ، ومالم يتقرر واجب الطاعة لها من جانب الرعية ، لذلك جاء النص (الدستوري) الثالث مكملا للنصين السابقين ، فأعطى لهذه الجماعة الحق في أن تفرض على الرعية تنفيذ قراراتها ، وبذلك يكتمل وجود حق الأمر أي السلطة العامة ، ذلك النص هو قوله تعالى ، « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »(٣) .

هـذا الذي ذكرناه إجمالا يتطلب منا شيئا من التفصيل نسوقه على الوجه التالي :

أولا : استخلاف الأمة الإسلامية :

لقد خلق الله البشر من الأرض واستعمرهم فيها ، والقرآن صريح في أن الله جل شأنه خلق آدم أبا البشر ليكون خليفة في الأرض .

---

(١) النور : ٥٥ . (٢) آل عمران : ١٠٤ .
(٣) النساء : ٥٩ .

« وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم مالا تعلمون » .

والاستخلاف لغة هو إقامة خلف يقوم مقام المستخلف أو مقام الغير على شىء ما[1] . فإذا طبقنا هذا المعنى اللغوى على استخلاف الله جل شأنه لآدم وذريته فى الأرض ، قلنا أن البشر إما خلفاء لله أو لغيره وهذه النتيجة هى التى انتهى إليها المفسرون فى تفسيرهم لقوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة .. » .

فذهب بعض المفسرين إلى أن البشر خلفوا خلقاً آخر كان يسكن الأرض فأفسد فيها وسفك الدماء ، وذهب البعض الآخر إلى أن الخلافة عن الله جل شأنه لاعن خلق آخر .

ولكن الكثيرين لايجيزون أن يقال لبشر خليفة الله ، وحجتهم أنه إنما يستخلف من يغيب أو يموت ، والله لايغيب ولا يموت ، كما يحتجون بأن أبا بكر قيل له ياخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ويجيز البعض الآخر أن يقال لبشر خليفة الله مادام قائما بأمر الله فى خلقه ، ويحتجون بقوله تعالى « وهو الذى جعلكم خلائف فى الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات »[2] .

ونحن نؤيد هذا الرأى الثانى فيما ذهب إليه . ذلك أنه لاينبغى أن يقاس الله جل وعلا بالبشر ، فإذا كان شأن البشر أن يستخلفوا فى الغيبة والموت ، فإن

---

(١) القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٤٤ هـ . الطبعة الثانية جـ ٣ ص ١٣٦ وص ١٣٧ .

(٢) الأنعام : ١٦٥ .

من شأن الله أن يستخلف وهو شاهد لايغيب ولا يموت ، ويكفى قول الله تعالى « ... إنى جاعل فى الأرض خليفة » ليجوز القول بأن البشر خلفاء الله، خصوصاً وأنه استخلهم فى ملكه وسخره لهم .

وإذا صح هذا ، فليس مهماً أن يكون البشر قد خلقوا خلقاً سابقاً عليهم أم لا ، لأن هذا الخلق السابق إنما استخلفه الله فى الأرض كما استخلف البشر فإذا خلف البشر من كانوا خلفاء الله ، فالبشر قد صاروا بذلك خلفاء الله أيضاً ، ومن ثم فنلتهى فى كل الأحوال إلى أن خلافة البشر عن الله جل شأنه وليست عن غيره :

أما معنى الاستخلاف فقهاً فهو النيابة أو القوامة ، ذلك أن الله استخلف البشر فى الأرض بقوله « إنى جاعل فى الأرض خليفة » وقد حدد الله جل شأنه وظيفة البشر فى هذا الاستخلاف بقوله « هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها »[(١)] والاستعمار معناه التمكين والتسلط ، وهذان المعنيان ظاهران فى قوله تعالى « ولقد مكناكم فى الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون »[(٢)] وقوله « الذين إن مكناهم فى الارض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر »[(٣)] .

واستخلاف البشر فى الارض نوعان[(٤)] : استخلاف عام واستخلاف خاص. أما الاستخلاف العام فهو استخلاف البشر فى الارض باعتبارهم مستعمرين فيها ومسلطين عليها . وقد بدأ هذا الاستخلاف بآدم عليه السلام ومن بعده كل ذريته فهم جميعاً مستعمرون فى الارض .

---

(١) هود : ٦١ (٢) الأعراف : ١٠ .

(٣) الحج : ٤١ .

(٤) عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، مطبعة دار الكتاب العربى عام ١٩٥١ ص ١٤ — ١٥ .

والاستخلاف الخاص هو الإستخلاف فى الحكم وهو بدوره نوعان : استخلاف الأمم ، واستخلاف الأفراد .

واستخلاف الأفراد هو الاستخلاف فى الرياسة ، وقد يسمى المستخلف خليفة كما يسمى داود عليه السلام،وقد يسمى إماماً كما سمى إبراهيم عليه السلام.

أما استخلاف الأمم فى الحكم والسلطان وهو يهمنا فى هـذا المقام فمعناه تحرير الأمة واستقلالها بحكم نفسها وجعلها دولة لها من السلطان مايحمى مصالح الأمة ويعلى كلمتها ، واتساع سلطان دولتها حتى يشمل فوق أبناء الأمة أممـــا وشعوباً أخرى .

ولقد وعد الله الامة الإسلامية باستخلافها فى الحكم بقوله « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم » ولقد أنجز الله وعده فقامت دولة المسلمين الاولى فى المدينة تحت قيادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم اتسعت رقعتها ودانت لها غالبية الشعوب فى عهد الراشدين من الخلفاء رضوان الله عليهم .

والواضح من هذا النص أن الله سبحانه وتعالى يستخلف الامة الإسلامية كلها فى الحكم فالمؤمنون كلهم خلفاء الله . وإذن فالخلافة التى أوتيها المؤمنون خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله ، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة .

وفى مثل هذا المجتمع لايكون لرجل أو طائفة أن يستبد بأمر المسلمين ، ولا يجوز لطائفة أو فرد أن ينتزع حق الخلافة من جمهور المسلمين وينصب نفسه مسيطراً عليهم . كذلك ومن ناحية أخرى لا يمكن لافراد الامة مجتمعين أن يتولوا أمرها ، لذلك تعين اختيار جماعة منهم للقيام بذلك الامر وذلك

برضا واتفاق المسلمين جميعاً ، كما يقضى بذلك المبدأ الذى تضمنه النص الدستورى « وأمرهم شورى بينهم » (١)

ثانياً : إقامة هيئة أو جماعة نائبة عن الامة :

بعد أن تم تكوين الامة الإسلامية وأخذ بناؤها يتحول تدريجياً إلى دولة مسلمة نزل عليها نص (دستورى) يعد فى نظرنا أساساً لتأسيس السلطة السياسية فيها . هذا النص هو قوله تبارك وتعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (٢) .

إذا ما تدبرنا هذا النص فلسوف يتبين لنا أنه يوجب إقامة هيئة تنبثق من داخل المجتمع الإسلامى لتتولى سلطة الامر والنهى أى سلطة الحكم باسم الامة ونيابة عنها(٣) .

والمتأمل لهذا النص يجده قد كلف هذه الهيئة بواجبات رئيسية ثلاثة هى الدعوة إلى الخير والامر بالمعروف والنهى عن المنكر . وفهمنا لهذه الواجبات، وإيماننا باتساع مدلولاتها يحملنا على رفض وجهة نظر بعض الذين فهموا من النص أنه يتضمن الدعوة إلى تكوين جمعيات للوعظ والإرشاد ، أو أنه الاساس لإنشاء وظيفة المحتسب التى تقابل وظيفة شرطة الآداب أو النيابة فى العصر الحديث .

إن الدعوة إلى الخير — وهى الواجب الاول — لاتقتصر فى نظرنا على مجرد الدعوة بل تنصرف أيضاً إلى العمل المثمر الفعال لتحقيق هذا الخير للمجتمع، ومجال ذلك واسع لاحدود له ، فهو يشمل العمل على بث العمران

(١) الشورى : ٣٨ . (٢) آل عمران : ١٠٤ .

(٣) د . محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الإسلام ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ص ٦٠ وما بعدها .

فى أرجاء الدولة بكل ما يتطلبه ذلك من مرافق ، وتنمية الثروة القومية بإقامة وتحسين وسائل الصناعة والزراعة لرفع مستوى المعيشة وزيادة فرص العمل ، وكفالة كل عاجز عن الكسب ... إلى آخر وجوه الخير التى لا تنتهى ..

والواجبان الثانى والثالث وهما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هما امتداد وتفصيل للواجب الأول وهو الدعوة إلى الخير .

فالمعروف هو كل ما أمر الله ورسوله به من قول أو فعل فى سبيل تحقيق الخير للفرد أو المجتمع ، وكل ما يتفرع عنه أو يقاس عليه .

والمنكر هو كل ما نهى الله ورسوله عنه وكل مايلحق به أو يقاس عليه مما يترتب عليه الحاق الضرر بالفرد أو المجتمع أو نشر الفساد فيه .

وإذا كان الأمر كذلك فإن هذه الواجبات الثلاثة تتسع لتشمل كل واجبات الدولة فى العصر الحديث وتزيد عليها .

وهذا الذى قلناه فى تفسير النص المتقدم لايتعارض مع ما اتفق عليه الفقهاء من أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على كل مكلف ، فنحن نسلم بهذا ولا ننفيه ، غاية ما فى الأمر أننا نرى أنه يقوم إلى جوار هذا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — الذى يمكن أن نطلق عليه الأمر الفردى أو النهى الفردى — أمر عام بالمعروف ونهى عام عن المنكر تتولاه الهيئة التى تباشر السلطة العامة نيابة عن الأمة ، وتستخدم فى سبيل أدائه امتيازات السلطة العامة من وضع اللوائح والقرارات العامة الملزمة للناس جميعاً ، كما تتخذ من إجراءات القهر والردع ما يكفل نفاذ المعروف ومجانبة المنكر .

ومشاركة الأفراد للمجتمع فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو سمة بارزة من سمات التشريع الإسلامى المعجز الذى يكره أن يكون الفرد سلبياً فى

مجتمعه ، والذى يدفع الفرد دائماً لأن يشارك المجتمع ويتعاون معه فى تحقيق الخير لأفراده جميعاً .

هذا الذى فهمناه من النص المتقدم لايبتعد عما قال به كثير من المفسرين ، ويتفق تماماً مع ما ارتآه الأستاذ الإمام محمد عبده ، الذى يعتبر — حسب علمنا — أول من أدرك أهمية ما تضمنه النص المذكور من أحكام[1] .

---

(١) يقول القرطبى فى تفسير الآية المذكورة و « من » فى قوله « منكم » للتبعيض ، ومعناه أن الآمرين يجب أن يكونوا علماء ، وليس كل الناس علماء ، وقيل : لبيان الجنس ، والمعنى لتكونوا كلكم كذلك .

قلت : القول الأول أصح ، فإنه يدل على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض على الكفاية ، وقد عينهم الله تعالى بقوله « الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة » وليس كل الناس مكنوا) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٧ م جـ ٤ ص ١٦٥.

— ويقول الطبرى (قال أبو جعفر : يعنى بذلك جل ثناؤه : « ولتكن منكم » أيها المؤمنون « أمة » يقول جماعة ، « يدعون » الناس « إلا الخير » يعنى إلى الإسلام وشرائعه التى شرعها الله لعباده « ويأمرون بالمعروف » ، يقول يأمرون الناس بإتباع محمد ﷺ ودينه الذى جاء به من عند الله « وينهون عن المنكر يعنى وينهون عن الكفر بالله والتكذيب بمحمد وبما جاء به من عند الله ، بجهادهم بالأيدى والجوارح حتى ينقادوا لكم بالطاعة ...
حدثنا يحيى بن أبى طالب قال أخبرنا يزيد قال أخبرنا جويبر ، عن الضحاك « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » قال : هم خاصة أصحاب رسول الله وهم خاصة الرواة ، وقد روى ذلك ابن كثير فى تفسيره عن الضحاك وحده فقال « يعنى المجاهدين والعلماء) .

تفسير الطبرى : دار المعارف جـ ٧ الطبعة الثانية سنة ١٣٧٤ صـ ٩٠ — صـ ٩١ .

— وفى تفسير القاسمى (محاسن التأويل) « ولتكن منكم أمة » أى جماعة ، سميت بذلك لأنها يؤمها فرق الناس أى يقصدونها ويقتدون بها (يدعون

• • • • • • •

إلى الخير) وهو ما فيه صلاح ديني ودنيوى . (ويأمرون بالمعروف) أى بكل معروف ، من واجب ومندوب يقربهم إلى الجنة ويبعدهم عن النار . (وينهون عن المنكر) أى عن كل منكر ، من حرام ومكروه يقربهم إلى النار ويبعدهم عن الجنة) ...

تفسير القاسمى (محاسن التأويل) دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٧ م ج ٤ ص ٢٩٠ .

— أما الأستاذ الإمام محمد عبده فيقرر أن معنى الآية هو (ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون أن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة . فههنا فريضتان : إحداهما على جميع المسلمين والثانية على الأمة التى يختارونها للدعوة . ولا يفهم معنى هذا حق الفهم إلا بفهم معنى لفظ (الأمة) وليس معناه الجماعة كما قيل وإلا لما اختير هذا اللفظ ، والصواب أن الأمة أخص من الجماعة ، فهى الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء فى بنية الشخص . والمراد بكون المؤمنون كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل ، هو أن يكون لكل فرد منهم إرادة عمل فى إيجادها ومراقبة سيرها بحسب الإستطاعة ، حتى إذا رأوا منها خطأً أو انحرافاً أرجعوها إلى الصواب) ويضيف الأستاذ الإمام أن (أقامة هذه الأمة الخاصة فرض عين يجب على كل مكلف أن يشترك فيه مع الآخرين . أما عن عمل هذه الأمة الخاصة فإنه يدخل فيه الأمور العامة التى هى من شأن الحكام وأمور العلم وطرق أفادته ونشره وتقرير الأحكام وأمور العامة الشخصية ، ولذلك جعلت أمة ، وفى معنى الأمة القوة والإتحاد ، ذلك أن هذه الأمور لا تتم إلا بالقوة والاتحاد ، فالأمة المتحدة لا تقهر ولا تغلب من الأفراد ، ومن أعمالها كذلك الأخذ على أيدى الظالمين فإن الظلم أقبح المنكر ، والظالم لا يكون إلا قويا ، ولذلك اشترط فى الناهين عن المنكر أن يكونوا أمة ، لأن الأمة لا تخاف ولا تغلب كما قلنا ، فهى التى تقوم على عوج الحكومة ، والمعروف أن الحكومة الاسلامية مبنية على أصل الشورى وهذا صحيح والآية أول دليل عليه ودلالتها

وفى النهاية يتبقى لنا على هذا النص ملاحظتان :

الأولى : أن صياغة النص (ولتكن منكم أمة) بتقديم كلمة (منكم) على كلمة (أمة) على خلاف الترتيب اللغوى المألوف يبين أن هذه الهيئة العامة تابعة للأمة ونائبه عنها فلقد كاف النص الامة الإسلامية بأن تختار — من بينها ونيابة عنها — الهيئة التى تمارس السلطة العامة فيها وهذه الهيئة رغم اختصاصها بالامر والسلطة فى الامة تستمد منها أى من الامة صلاحيتها واختصاصها[1] .

الثانية : أن هذا النص باعترافه لجماعة من الامة بالحق فى إصدار الاوامر إلى بقية أفراد الأمة ، يكون فى الواقع قد قرر حق الأمر أى حق الحكم وأسبغ عليه الشرعية اللازمة . وبذلك يكون هذا النص قد ساهم فى تأسيس السلطة العامة فى الدولة الإسلامية ، بحيث لم يتبق — لكى يكتمل بناء هذه السلطة — إلا تقرير

أقوى من قوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم) لأن هذا وصف خبرى لحالة طائفة مخصوصة أكثر ما يدل عليه أن هذا الشىء ممدوح فى نفسه محمود عند الله ، وأقوى من دلالة (وشاورهم فى الأمر) فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضى وجوبه عليه ، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن إمتثاله للأمر فماذا يكون إذا هو تركه ؟ ، أما هذه الآية فإنها تفرض أن يكون فى الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو عام فى الحكام والمحكومين ، ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم) ثم يقول رحمه الله) وكون الأمة الخاصة منتخبة من الأمة العامة يقتضى أن تكون للعامة رقابة وسيطرة على الأمة الخاصة تحاسبها على تفريطها ولا تعيد إنتخاب من يقصر فى عمله منها) راجع فيما تقدم : تفسير المنار ج ٤ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ مطبعة المنار ص ٤٤ — ص ٤٦ .

(١) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام : المرجع السابق ص ٤٥٣ .

واجب الطاعة لأوامر هذه الجماعة ، وهذا ما تـكفل به النص الثالث الذى نبسطه فيما يلى .

ثالثاً : إيجاب الطاعة لأوامر هذه الجماعة:

وقطعاً للشك فى دلالة النص السابق « ولتـكن منـكم أمة يدعون إلى الخير » نزل نص (دستورى) آخر هو قول الحق تبارك وتعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ... »[1] هذا النص يكمل النص الأول وبالتالى لا يصح تفسيره مستقلا عنه ، ويدل على ذلك كلمة « منـكم » المستعملة فى النصين : « ولتـكن منكم أمة .. » و « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم .. » فهذه الـكلمة تدل على أن الجماعة التى أعطيت حق الأمر طبقاً للنص الأول هى نفسها الجماعة التى أوجب النص الثانى الطاعة لأوامرها .

ويؤيد هذا الرأى الذى ذهبنا إليه التفسير الذى قدمه علماؤنا الإجلاء للمقصود « بأولى الامر » فى الآية الاخيرة .

فمن جملة الآراء التى نقلها كل من الطبرى والقرطبي فى تفسيره للمقصود من « أولى الامر » قول الاول أنهم « أولو الفقه فى الدين والعقل »[2] وقول الثانى أنهم « أولو العقل والرأى الذين يدبرون أمر الناس » وقد نقله القرطبي

---

(١) النساء : ٥٩ .

(٢) تفسير الطبرى جـ ٨ ، دار المعارف بمصر ص ٤٩٦ — ص ٥٠٣ ، حيث جاء من بين الآراء التى نقلها فى أولى الأمر قوله : (حدثنى محمد بن عمرو قال ، حدثنا أبو عاصم ، عن عيسى ، عن ابن نجيح ، (وأولى الأمر منـكم) قال : (أولى الفقه فى الآية والعقل) .

عن ابن كيسان وذكر أنه مروى عن ابن عباس[1] .

وقد رجح هذا المعنى الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده حيث يقول رحمة الله أنه فكر فى هذه المسألة من زمن بعيد ، فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولى الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الامراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا ، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التى عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين فى بحثهم الأمر واتفاقهم عليه ، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة ، وهو ما لولى الامر سلطة فيه ووقوف عليه .

وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الدينى فلا يتعلق به أمر أهل

(١) القرطبى : كتاب الشعب ص ١٨٢٩ — ص ١٨٣١ حيث ذكر أن فى المقصود (بأولى الأمر) خمسة آراء :

الأول : أنه لما تقدم إلى الولاة فى الآية المتقدمة وبدأ بهم فأمرهم بأداء الأمانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل فقال « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » تقدم فى هذه الآية إلى الرعية فأمر بطاعته عز وجل أولا .. ثم بطاعة رسوله ثانيا .. ثم بطاعة الأمراء ثالثا . ويضيف القرطبى أن ذلك قول الجمهور وأبى هريرة .

الثانى: قال جابر بن عبد الله ومجاهد (أولو الأمر) أهل القرآن والعلم ، وهو إختيار مالك ونحوه قول الضحاك قال يعنى الفقهاء والعلماء فى الدين .

الثالث: حكى عن مجاهد أنهم أصحاب الرسول خاصة .

الرابع : حكى عن عكرمة أنها إشارة إلى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما خاصة .

الخامس : قال ابن كيسان هم أولو العقل والرأى الذين يدبرون أمر الناس، وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس . وهذا الرأى الأخير هو الذى أشرنا إليه فى المتن وهو الذى نأخذ به .

الحل والعقد ، بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط ، ليس لاحد رأى فيه إلا ما يكون فى فهمه ، فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الامة ليس فيه نص عن الشارع مختارين فى ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه فطاعتهم واجبة ، ويصح أن يقال أنهم معصومون فى هذا الاجماع(١) .

ولقد استند الإمام فيما ذهب إليه إلى ما أورده النيسابورى فى تفسيره . وهذا الأخير وإن كان قد لخص فى هذه المسألة ما قاله الفخر الرازى إلا أنه تميز عليه بالتحديد والوضوح(٢) .

---

(١) تفسير المنار : الطبعة الأولى جـ ٥ مطبعة المنار سنة ١٣٢٨ ص ١٨٠ وما بعدها .

(٢) ولما كان الفخر الرازى هو الأساس فإنه يتعين أن نقل بعض ما قاله هذا الأخير بإعتباره الأصل الذى استقى منه النيسابورى ، ولتصريحه فى تفسيره بما نسميه « بسلطة الأمة » ثم أخيراً لتفنيده قول من قال أن المراد بأولى الأمر الأمراء والسلاطين .

يقول الرازى بعد أن قرر أن الجزم بطاعة أولى الأمر تقتضى عصمتهم فيما يطاعون فيه ما نصه « ثم نقول ذلك المعصوم أما مجموع الأمة أو بعض الأمة ، لا جائز أن يكون بعض الأمة لأنا بينا أن الله تعالى أوجب طاعة أولى الأمر فى هذه الآية قطعا وإيجاب طاعتهم مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم والإستفادة منهم . ونحن نعلم بالضرورة أننا فى زماننا هذا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم ، عاجزون عن الوصول إليهم وعاجزون عن إستفادة العلم والدين منهم ، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذى أمر الله المسلمين بطاعته ليس بعضا من أبعاض الأمة ولا طائفة من طوائفهم ، ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذى هو المراد بقوله « وأولى الأمر » أهل الحل والعقد من الأمة وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة » . =

• • • • • •

ويضيف الرازى إلى ما تقدم قوله أن الأقوال المأثورة عن علماء التفسير فى أولى الأمر أربعة :

١ — الخلفاء الراشدون ٢ — امراء السرايا .

٣ — علماء الذين الذين يفتون ويعلمون الناس دينهم .

٤ — الأئمة المعصومون .

ثم أورد الرازى على التفسير الذى أختاره إيرادين أو سؤالين :

أحدهما : لما كانت أقوال الأمة الآمة فى تفسير هذه الآية محصورة فى هذه الوجوه وكان القول الذى نصرتموه خارجا عنها ، كان ذلك بإجماع الأمة باطلا .

والثانى : أن نقول حمل أولى الأمر على الأمراء والسلاطين أولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه .

١ — أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق فهم فى الحقيقة أولو الأمر ، أما أهل الحل والعقد فليس لهم أمرا نافذا على الخلق فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى .

٢ — أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه : أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداة الأمانات ورعاية العدل ، وأما آخر الآية فهو أنه أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل وهذا إنما يليق بالأمراء لا بأهل الإجماع .

٣ — أن النبى ﷺ بالغ فى الترغيب فى طاعه الأمراء فقال « من أطاعنى فقد أطاع الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ، ومن عصانى فقد عصى الله ومن عصى أميرى فقد عصانى » .

وبعد أن أورد الرازى هذه الإعتراضات أضاف انه لا نزاع أن جماعه من الصحابة والتابعين حملوا قوله تعالى « وأولى الأمر منكم » على العلماء ، فإذا قلنا المراد منه جميع العلماء من أهل الحل والعقد (ويضيف صاحب المنار كل فيما يعلمه من الأمور : قائد الجند ، رؤساء المصالح ...) لم يكن هذا قولا خارجا عن أقوال الأمة بل كان هذا إختيارا لأحد أقوالهم وتصحيحا له بالحجة

• • • • •

القاطعة ، وبذلك يندفع الإعتراض الأول :

واما السؤال : والإعتراض الثانى فهو كما يقرر الرازى ، مدفوع لأن الوجوه التى ذكرها المعترضون وجوه ضعيفة يعارضها وجوه أخرى أقوى منها:

(فأحدها) أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة . فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة ، وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون (أخلاقيه ، كما أن وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين داخل فى طاعة الله وطاعة الرسول ، أما إذا حملناه على الإجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها لأنه ربما دل الإجماع على حكم بحيث لا يكون فى الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الأولين فهذا أولى :

(وثانيهما) أن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشروط فى الآية لأن — طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا على الحق فإذا حملناه على الإجماع لا يدخل الشرط فى الآية فكان هذا أولى :

(وثالثهما) أن قوله من بعد (فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) مشعر بإجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع .

(ورابعهما)أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا وعندنا أن طاعة الإجماع واجبة قطعا ، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يامرون إلا بظلم ، وفى الأقل تكون واجبة بحسن الظن الضعيف ، فكان حمل الآية على الإجماع أولى لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر فى لفظ واحد وهو قوله « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى منكم ... » فكان حمل أولى الأمر الذى هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على الفاجر الفاسق .

(وخامسها) أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء فى الحقيقة أمراء الأمراء فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم أولى :

ويؤيد المعنى المتقدم أيضا السعد فى شرح المقاصد فهو إذ يذهب إلى أن الامامة تنعقد بطرق أحدها بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه

ويورد الأستاذ الإمام على أقوال الرازى ملاحظتان :

الأولى : أن حصره الأقوال المنقولة فى تفسير « أولى الأمر » فى الأربعة التى ذكرها ونقلناها عنه غير مسلم به . فقد روى عن مجاهد أن أولى الأمر هم الصحابة وفى رواية عنه وعن مالك والضحاك وهى مأثورة عن جابر بن عبد الله أنهم أهل القرآن والعلم . فإن كان الرازى يعنى بأهل الإجماع المجتهدين على إصطلاح أهل الأصول فهم أهل العلم والقرآن ، وإن كان يعنى بهم أهل الحل والعقد الذين ينصبون الإمام الأعظم كما يفهم من تعبيره الإخر ، فقد يوافق قوله قول ابن كيسان الذى أشرنا إليه فى صدر هذا الكلام نقلا عن القرطبى والذى مؤداه أن المقصود بأولى الأمر هم أهل العقل والرأى .

الثانية : أن الرازى رغم إسهابه وأطنابه لم يحل المسألة كما يجب إذ عبر تارة بأهل الإجماع ، والمتبادر إلى الذهن أن المراد بهم المجتهدون فى المسائل الفقهية ، وعبر تارة بأهل الحل والعقد والمتبادر إلى الذهن أنهم هم الذين يختارون الإمام الأعظم . لذلك فقد جاء النيسابورى وحسم المسألة : فبعد أن أبطل الأقوال المشهورة فى تفسير أولى الأمر قال ، « وإذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسب تعين أن يكون المعصوم كل الأمة أى أهل الحل والعقد وأصحاب الآراء والإعتبار فأراد بقوله « أولى الأمر » ما اجتمعت الأمة عليه.

ويعلق الأستاذ رشيد رضا على ذلك بأن قوله « أهل الحل والعقد وأصحاب الإعتبار والآراء » هو بمعنى قول الأستاذ الإمام الذى أدخل فيه أمراء الجند ورؤساء المصالح وهذا هو المعقول لأن مجموع هؤلاء هم الذين تثق بهم الأمة وتحفظ مصالحها .

راجع فى كل ما تقدم : التفسير الكبير للرازى — الطبعة الأولى ، المطبعة البهية المصرية سنة ١٣٥٧ هـ — ١٩٣٨ م جـ ٩ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وكذلك تفسير المنار ، المرجع السابق جـ ٥ ص ١٨٠ وما بعدها .

الناس ، يرى أن أهل الحل والعقد وهم خواص الأمة من العلماء ورؤساء الجند والمصالح ، هم أولى الأمر الذين تجب طاعتهم فيما يتفقون عليه لأن عامة الناس ودهماءهم يتبعونهم بارتياح واطمئنان ولأنهم هم العارفون بالمصلحة التى تحتاج إلى تقرير الحكم فيها ، ولأن اجتماعهم واتفاقهم ميسور ، ولأجل ذلك كان اجماعهم بمعنى إجماع الأمة برمتها . وهذه المعانى لا تتحقق — كما يرى — باجماع المجتهدين فى الفقه إن أمكن أن يعرفوا وأن يجتمعوا وأن تعلم الأمة باجماعهم وتثق بهم. ولقد فسر السعد معنى هذه الرئاسة التى هى حق للأمة لئلا تستشكل ورد بذلك على من قالوا بأنه إذا كانت الرئاسة للأمة فمن المرؤس ؟

فأوضح أنه يريد بالأمة أهل الحل والعقد أى الذين يمثلون الأمة بما لهم فيها من الزعامة والمكانة ، ورئاستهم تكون على من عداهم أو على جميع أفراد الأمة[1] .

ويؤيد هذا المعنى كذلك الاستاذ رشيد رضا إذ يرى أن الله أمر بطاعة أولى الامر وهم الجماعة لا ولى الامر ، وذلك لان ولى الامر واحد منهم ، وهو إنما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه .

ويستدل على ذلك بما ورد من الاحاديث الصحيحة فى التزام الجماعة ، وكون طاعة الامير تابعة لطاعتهم واجتماع الكلمة لسلطتهم كحديث ابن عباس فى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « من رأى من أميره شيئا فليصبر عليه فإن من فارق الجماعة شبرا فمات مات ميتة جاهلية »[2] .

---

(١) السعد : شرح المقاصد ، الآستانة سنة ١٩٣٨ ص ٢٧٠ .

(٢) محمد رشيد رضا : الخلافة فى الإمامة العظمى ، مطبعة المنار سنة ١٣٤١ هـ ص ١٤ — ١٥ .

وذهب إلى الرأى نفسه الاستاذ محمود شلتوت إذ يقرر أن « أولى الامر» هم أهل النظر الذين عرفوا فى الامة بكمال الاختصاص فى بحث الشئون و إدراك المصالح والغيرة عليها ، وكانت إطاعتهم هى الاخذ بما يتفقون عليه فى المسألة ذات النظر والاجتهاد،أو بمايترجح فيها عن طريق الاغلبيةأو قوةالبرهان[1] .

بهذا (النص الدستورى) تكون السلطة العامة قد استكملت وجودها ، لان هذا النص يعطى لبعض الاشخاص الحق فى أن يفرضوا على الآخرين تنفيذ مايصدرونه من أوامر فهو يقيم إذن سلطة عامة منحها وجوداً شرعياً .

والنص بإيجاب الطاعة الأولى الامر يمنح قرارات تلك الهيئة قوتها الالزامية على مستوى الامة كلها مما يؤكد طبيعتها وصلاحيتها لإصدار أوامر نهائية ملزمة للأمة فى النطاق العام لشريعتها .

ويجب على الامة قبول هـــذه الاوامر والخضوع لها سراً وجهراً ، وهى لاتكون بذلك خاضعة لاحد من البشر ،ولا خارجة عن دائرة توحيد الربوبية الذى شعاره إنما الشارع هو الله . « إن الحكم إلا لله أمر أن لاتعبدوا إلا إياه» ذلك أنها لم تعمل إلا بحكم الله تعالى أو حكم رسوله صلى الله عليه وسلم بإذنه ،

---

(١) محمود شلتوت . الإسلام عقيدة وشريعة ، دار الشروق ص ٤٦٢ وما بعدها حيث ينفى أن أولى الأمر هم خصوص الأمراء والحكام ، ويرى أن القول بذلك هو الذى سلب المسلمين مبدأ الشورى حيث اتخذ فى كثير من الفترات سبيلا لاخضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشماً ظالماً أو جاهلا مفسداً . وينفى كذلك أن يكون المقصود بأولى الأمر خصوص المعروفين فى الفقه الإسلامى باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة لأن هؤلاء — كما يرى — لا تعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولأنهم لم يألفوا البحث فى تعرف كثير من الشئون العامة .

أو حكم نفسها الذى استنبطه من الكتاب أو السنة جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم واطمأنت باخلاصهم وعدم اتفاقهم إلا على ماهو الاصلح لها[1] .

الفرع الثانى

من الذى يملك حق الأمر

بينا فى الفرع الأول أن الدستور الإسلامى قد أورد أساس حق الأمر —أى أساس السلطة العامة— بما تضمنه من نصوص تقرر لجماعة من المسلمين الحق فى إصدار الأوامر إلى بقية أفراد الأمة « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » وبما أوجبه من طاعة تلك الأوامر « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ... »

هذه السلطة التى تقررها تلك النصوص نظريا وأوجبت طاعتها من حيث المبدأ ، من الذى يملكها أو بعبارة أخرى من هو صاحبها ؟

هذا الموضوع يتنازعه رأيان :

الأول ويرى أن الله صاحب السلطة .

والثانى يرى أن الأمة هى صاحبة السلطة .

الرأى الأول — الله صاحب السلطة :

ولهذا الرأى فى الحقيقة صورتان :

---

(١) تفسير المنار : المرجع السابق جـ ٥ صفحة ١٨٠ وما بعدها .

الأولى : ويرى أصحابها أن السلطة العامة صاحبها هو الله ولكنه خولها الحاكم وحده أى الخليفة دون باقى المسلمين .

ومبلغ علمنا أن هذا الرأى لم يقل به عالم من علماء المسلمين ولم نجده إلا عند اثنين من الكتاب :

أولهما : هو الأستاذ الدكتور حسن إبراهيم الذى كتب يقول أن الخلافة العباسية أوجدها الفرس الذين يقولون بنظرية الحق الملكى المقدس The divin right of kings بمعنى أن كل رجل لاينتسب إلى البيت المالك ويتولى الملك يعتبر مغتصبا لحق غيره . لذلك أصبح الخليفة العباسى يحكم بتفويض من الله لا من الشعب ، كما يتجلى ذلك فى قول أبى جعفر المنصور « إنما أنا سلطان الله فى أرضه[1] » .

وثانيهما : هو الأستاذ على عبد الرازق الذى يرى أنه كان بين المسلمين خلاف بصدد مصدر سلطان الخليفة فكان هناك مذهبان : الأول : ويرى أن الخليفة إنما يستمد سلطته من الأمة — والثانى . يرى أصحابه أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوته .

ويرى هو أن الرأى الأخير كان ساريا بين عامة العلماء وعامة المسلمين ، وأنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى ، وأن أبا جعفر المنصور زعم أنه سلطان الله فى أرضه[2] .

---

(١) د. حسن إبراهيم : النظم الإسلامية الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٢ مكتبة النهضة المصرية ص ٤٩ .

(٢) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم — الطبعة الثانية ١٣٤٤هـ ١٩٢٥م مطبعة مصر ص ٧ . والمؤلف يشير بذلك إلى خطبة الخليفة المنصور فى مكة قال فيها : « أيها الناس إنما أنا سلطان الله فى أرضه ، أسوسكم بتوفيقه

وإذا نحن بحثنا عن بحثنا عن الادلة التى ساقها هذان الـكاتبان لرأيهما ، نجدها — كما ذكر بحق الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى لا تعدو بعض الأقوال المنسوبة إلى أحد الخلفاء ، أو مجرد ذكر بعض العلماء لاسماء الملوك أو السلاطين مقرونة بهالة من التوقير تبلغ حد التقديس كما وصفها الأستاذ على عبد الرازق(١) . أو بعض أبيات شعرية نظمها بعض الشعراء فى العصر الأموى أو العصر العباسى لنيل بعض الحظوة أو قسط من المال لدى بعض الخلفاء .

وهذه الأدلة كلها لا تصلح فى نظرنا لأن تترتب عليها النتيجة التى استخلصها أصحاب هذا الرأى .

وتسديده وتأييده وحارسه على ماله ، أعمل فيه بمشيئته وارادته واعطيه بإذنه، فقد جعلنى الله عليه قفلا إن شاء أن يفتحنى فتحنى لاعطائكم وقسم أرزاقكم وإن شاء أن يقفلنى عليها اقفلنى .. الخ وكان مرجعه العقد الفريد جـ٢ ص١٧٩ راجع فى ذلك كتابه سالف الإشارة ص ٤ هامش (٢) .

(١) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم — المرجع السابق ص٨، ٩ حيث يقول وإذا أنت رجعت إلى كثير مما ألف العلماء خصوصا بعد القرن الخامس الهجرى ، وجدتهم إذا ذكروا فى أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر ووضعوه غير بعيد من مقام العزة الإلهية ، ودونك مثالا لذلك ما جاء فى خطبة نجم الدين القزوينى (المتوفى سنة ٤٩٣هـ) فى أول الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية — حيث قال « فأشار إلى من سعد بلطف الحق ، وامتاز بتأييده من بين كافة الخلق .. » إلخ وقال شارح تلك الرسالة قطب الدين الرازى (المتوفى سنة ٧٦٦ هـ) فى خطبة شرحه (مشيراً إلى الخليفة) وخدمت به عالى حضرة من خصه الله تعالى بالنفس القدسية والرياسة الآنسية .. إلخ ، ويقول عبد الحكيم السيالكوتى (المتوفى عام ١٠٦٧ هـ) فى حاشيته على الشرح المذكور « جملته عراضة لحضرة من خصه الله تعالى بالسلطة الأبدية وأيده بالقوة السرمدية » وكل هذه العبارات تشير إلى الخليفة.

فأولا : فيما يتعلق بالأقوال المنسوبة إلى الخليفة أبى جعفر المنصور ، فإن الثابت أن الأستاذ على عبد الرازق قد استمدها من كتاب العقد الفريد ، وهذا الكتاب لا يعد فى نظرنا مرجعا تاريخيا أو فقهيا يمكن الاعتداد بما جاء به .

وحتى لو سلمنا جدلا — بصحة العبارة المنسوبة إلى أبى جعفر المنصور فإننا لا نسلم بأن هذا الخليفة العالم كان ينادى بنظرية الحق الآلهى أو بنظرية الحق الملكى المقدس لأن هذه النظريات إنما قيل بها لتبرير السلطة المطلقة وغير المسئولة للملوك ولا يعقل أن يكون هذا الخليفة العالم ـ على فرض التسليم بصحة ما نسب إليه ـ قد قصد إلى شىء من ذلك(١) .

وحتى إذا سرنا أبعد من هذا ولم نكتف بالتسليم بصحة ما نسب إلى الخليفة المنصور ، بل سلمنا كذلك بأنه كان يقصد القول بأنه يستمد سلطته من الله وأن سلطته لذلك مطلقة . . فهل يعد تصرفه ذاك أو تصرف غيره من الخلفاء حاكما على الشريعة الإسلامية ؟ أن الاحكام الشرعية لا تستمد من تصرف خليفة أو اكثر وإنما تستمد من الكتاب ومن السنة ومن إجماع المسلمين . وطبقا للمبادىء العامة المستمدة من هذه المصادر جميعها فإن للأمة حق اختيار الخليفة وحق نصحه وتوجيهه وتقويمه إن أساء ، بل وحق عزله من منصبه إن جد مايوجب عزله : فهل يستقيم ذلك مع القول بأن الخليفة يستمد سلطانه من الله ويحكم بتفويض من الله .

والواقع فإن العبارات المنسوبة إلى بعض الخلفاء العباسيين إنما ترجع إلى أن هؤلاء الخلفاء ولاسيما الأولين منهم قد عملوا على صبغ الخلافة بصبغة دينية

---

(١) د . عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الإسلام — المرجع السابق ص ٥٨٣ ، ٥٨٤ .

تعظيما لشأنها فى نفوس الناس خصوصا فى عهد الخليفة المنصور حيث لاحظ كثرة الخارجين على الدولة العباسية فى عهده ، وكان من مظاهر تلك الصبغة الدينية التى صبغت بها الخلافة فى العصر العباسى مظاهر القدسية التى كانت تحاط بها البيعة للخلافة[1] .

وثانيا : فإنه لايصح كذلك الاستناد إلى بعض عبارات وردت فى مقدمات أو افتتاحيات بعض الكتب أو فى بعض أبيات من الشعر لأن هذه العبارات ماقيلت لتبرير نظرية ما وإنما قيلت تقربا وزلفى للخليفة ولأنه لايصح الاستدلال بالشعر فى مجال البحوث العلمية أو الفقهية .

الصورة الثانية : ويرى أصحابها أنه السلطة وإن كان مصدرها الله ، إلا أنه لم يخولها لفرد ــ حاكم أوغيره ــ وإنما منحها للأمة الإسلامية كلها نيابة عنه[2] .

ومن القائلين بهذا الرأى المرحوم الأستاذ الدكتور السنهورى إذ يقول « وفى كلمة واحدة فإن السيادة فى الشريعة الإسلامية لله وحده ، ولكنه أناب عنه الأمة كلها وليس فردا واحدا أيا كان ، حتى ولو كان خليفة ، أو هيئة أخرى متميزة ولو كانت هيئة دينية »[3] .

---

(١) أحمد أمين ضحى الإسلام — طبعة ١٣٢٥ هـ - ١٩٤٦ م ص ٤٥-٤٦

(٢) نادى برأى قريب من هذا بعض كبار رجال الدين المسيحى فى أوربا فى القرن السادس عشر من أمثال سوارز وجوريو . إذ قالوا بأن السلطة تأتى من الله بطريق غير مباشر ، ولكنها تأتى من الشعب بطريق مباشر ، إذ أن السلطة أولو أن أصلها من الله ولكنه لم يجعل منها منحة لفرد مميز وإنما منحها لجمهور الشعب . راجع فى ذلك د . عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٥٥٥ .

(٣) SANHOURY (A) : Le Califat, Paris, 1926, p. 17

وقريب من هذا ماقال به الأستاذ أبو الأعلى المودودى . فهو يرى أن « الحاكمية Souvereignty هى لله وحده وبيده التشريع وليس لأحد وإن كان نبيا أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله ، والنبي أيضا لايتبع إلا مايوحى إليه،وماوجب على الناس طاعة النبي إلا لأنه لا يأتيهم إلا بالأحكام الإلهية. فسلطة التشريع وبوجه عام سلطة إصدار أى أمر من الأمور إنما يختص بها الله وحده »[1].

وبناء على ماتقدم فإن الحكومة الإسلامية لاتعد فى نظره ديمقراطية بل هى « تيوقراطية Theocracy أى حكومة إلهية ... والتيوقراطية التى جاء بها الإسلام لاتستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ ، بل هى تكون فى أيدى المسلمين عامة ، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ماورد فى كتاب الله وسنة رسوله» ثم يضيف أنه يختار لهذه الحكومة الإسلامية «اسم التيوقراطية الجمهورية Theo - democracy أو الحكومة الإلهية الجمهورية »[2].

ونحن لا نستطيع كذلك التسليم بهذا الرأى فى صورته الثانية :

أولا : لأننا لانتفق مع القائلين به ولا مع غيرهم الذين درجوا على استعمال تعبير « السيادة » Suveraineté بالفرنسية أو Souveveignty بالانجليزية فى مجال بحث النظرية السياسية الإسلامية أو نظام الحكم فى الإسلام ، لأن هذا التعبير كما ذكرنا أنفا هو من نتاج بيئة معينة ووليد تفاعل معين أكسبه معنى

---

(١) أبو الأعلى المودودى : نظرية الاسلام السياسية ، المرجع السابق ص ٢٩ — ٣٠.

(٢) أبو الاعلى المودودى : نظرية الاسلام السياسية ، المرجع السابق ص ٣٠ — ٣١.

خاصا عرف به ، وهو غير معروف فى البيئة الإسلامية ، ولم يستخدمه فقهاء المسلمين ، فمن الخطأ إذن استعماله لأنه يؤدى إلى الخلط .

ثانيا : إن القول بأن السيادة لله وأنه أناب الأمة كلها فى مباشرتها ، هو قول خطير يؤدى إلى الاستبداد بالسلطة .

لأننا إذ سلمنا بالأمر الواقع وهو أن الأمة كلها لا تستطيع القيام بأمر هذه السلطة ، وأنه لا مفر من التفويض فيها ، فإننا ننتهى إلى القول بأن هذه السلطة سوف يتولاها – عن الأمة – أفراد منها . وفرق كبير بين أن تكون السلطة التى يتولاها هؤلاء الأفراد سلطة إلهية – كما يرى أصحاب هذا الرأى – وبين أن تكون سلطة بشرية ، لأن السلطة فى الحالة الأولى لن تقبل الحساب ولا المناقشة وهو مايؤدى إلى الاستبداد .

ثالثا : أن الأستاذ المودودى نظر فى الواقع إلى ماصار إليه الإسلام والمسلمون من الضعف وفقدان الثقة بالنفس حتى صاروا يتملقون بكل نظام سياسى مهما كان متعارضا مع نظام الإسلام فيقولون بأن الإسلام ديمقراطيا واشتراكى فأراد أن يكافح هذه النزعة ، وقام بدراسة لبعض النصوص ، قرر بعدها أن الإسلام دولة إلهية أو دولة ثيوقراطية وفاته أنه لا يسىء إلى الإسلام – فى نظر الغرب مثل القول بأن دولته دولة ثيوقراطية ، ذلك أن هذه الدولة قد ارتبطت فى أذهان الغرب ومفكريه بالصورة البغيضة للحكم الكلى المطلق[1] .

رابعاً : ونحن لا نتفق كذلك مع أبى الأعلى المودودى فى المعنى الذى استنبطه والتفسير الذى أعطاه لقوله تعالى « إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه » إذ يستخلص من ذلك أن سلطة التشريع وبوجه عام سلطة أى أمر من الامور ،

---

(١) د . عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٥٨٦ .

إنما يختص بها الله وحده . نحن لا نتفق معه فى إطلاق القول على هذا النحو ، بل لعله رد على نفسه فى موضع آخر حين قال « ليس لأحد وإن كان نبيا أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله » وإذن فإنه يمكن أن يوجد فرد أو هيئة يكون لها حق الأمر والنهى إذا خولت ذلك من الله سبحانه . وإذن فحين يخاطب الله الأمة المسلمة ويأمرها بقوله « ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ألا يكون بذلك قد خولها السلطة فى أن تأمر وأن تنهى ، ثم حين يفرض على الجماعة المسلمة أن تخضع لأوامر هذه الهيئة بقوله « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » أفلا يكون بذلك قد أعطى لقرارات هذه الهيئة القوة الملزمة ، والأمة حين تخضع لقرارات تلك الهيئة البشرية لا تكون بذلك خارجة عن دائرة توحيد الربوبية الذى شعاره إنما الشارع هو الله « إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه » ذلك أن الأمة لم تعمل إلا بحكم الله تعالى أو بحكم رسوله بإذنه ، أو بالحكم الذى استنبطه لها جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم واطمأنت إليهم .

الرأى الثانى : الأمة صاحبة السلطة :

إذا تمهد ذلك ، وإذا استبعدنا الرأى القائل بأن صاحب السلطة العامة هو الله وذلك فى صورتيه اللتين عرضناها ، فإنه لا يسعنا إلا الانتهاء إلى القول بأن السلطة العامة ليس لها سوى مصدر واحد وصاحب واحد هو الأمة . وهذا هو الرأى الذى نأخذ به ، ولنا عليه الادلة الآتية :

أولا : أن الشريعة تنظر إلى الأمة كوحدة لها كيانها المستقل ، وتخاطبها مباشرة بأوامرها وتكلفها بتنفيذها . من ذلك أن القرآن الكريم — فى كثير من آياته — يتوجه بالخطاب فى الأمور العامة إلى المؤمنين أى إلى الأمة الإسلامية

كلها . من هذه الآيات : قوله تبارك وتعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ..)(١) وقوله : (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعهود)(٢) وقوله (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ماأحل الله لكم ولاتعتدوا إن الله لايحب المعتدين)(٣) وقوله (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى)(٤) وآيات أخرى كثيرة جاء الخطاب فيها للمؤمنين أمر بأداء الامانات إلى أهلها والحكم بالعدل والوفاء بالعهد وتنفيذ الحدود وقتال الفئة الباغية .. الخ .

وفى توجيه القرآن الخطاب فى تلك الآيات وأمثالها إلى الأمة جميعها دلالة على أن الأمة هى التى تحمل مسئولية إقامة الدين وشرائعه ورعاية للصالح العامة فتكون هى مصدر سلطة الحكم لقاء ما تحمل من المسئولية الكبرى .

ويؤيد هذا الدور البارز للمعترف به للأمة قول الرسول عليه الصلاة والسلام (لا تجتمع أمتى على ضلالة (فهذا الحديث معناه أنه متى اجتمعت الأمة على رأى كان هو الحق وكان واجبا الأخذ به(٥) .

ثانياً : والدليل الثانى هو قوله تبارك وتعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »(٦) وقوله عز وجل « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »(٧) .

فالخطاب فى النص الأول موجه إلى الأمة الإسلامية كلها ، وبصيغة الأمر

---

(١) النساء : ١٣٥ (٣) المائدة : ١ .
(٣) المائدة : ٨٧ (٤) البقرة : ١٨٧ .
(٥) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص ٧٤ وما بعدها.
(٦) آل عمران : ١٠٤ (٧) النساء : ٥٩ .

(ولتكن) وهذا يعني تكليف الأمة باختيار جماعة منها تتولى عنها سلطتها العامة . والنص قد يقدم كلمة (منكم) على كلمة (أمة) في قوله (ولتكن منكم أمة) ، وذلك على خلاف الترتيب اللغوي المألوف ، يكون قد قصد أن يلفت النظر إلى المصدر الذي سوف تأتي منه هذه الجماعة وهي الأمة كلها وأن يبرز تبعية هذه الجماعة للأمة ونيابتها عنها . وهذا دليل على أن الأمة هي الأصل وهي المصدر لهذه السلطة .

وقد استعمل النص الثاني كلمة (منكم) المستعملة في النص الأول وذلك في قوله (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله : وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ولم يقل وأولى الأمر عليكم وفي هذا ما يكشف عن تبعية أولى الأمر هؤلاء للأمة واستمدادهم السلطة منها[1] .

والدليل الثالث أن الشريعة أوجبت على الحكام الرجوع إلى الأمة لاستشارتها في الأمور العامة . وقد تقرر ذلك بنصين صريحين من نصوص القرآن هما قوله تبارك وتعالى (. . فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر) وقوله (. . وأمرهم شورى بينهم) .

وهذا الالتزام الملقى على عاتق الحكام ناشيء عن أن الأمة هي التي اختارتهم وأنهم يستمدون السلطة منها .

ولقد فهم هذا المعنى الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم ، وعرفوا أنهم يستمدون سلطاتهم من جماعة المسلمين .

ففي إحدى خطبه عقب توليه الخلافة يقول الصديق أبو بكر رضوان الله

---

(١) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية في القانون الدولي العام ، المرجع السابق ص ٤٥٦ وما بعدها .

عليه « إن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى »(١) . وفى خطبة أخرى له قرب وفاته يقول (إن الله قد رد عليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتم)(٢) .

فهو فى خطبته الاولى يعترف لجماعة المسلمين بالحق فى تقويم الحاكم ورده إلى طريق الصواب إن هو حاد عنها . وفى خطبته الثانية يقر لهذه الجماعة بحقها فى الحكم وفى اختيار من تشاء له . . وما ذلك كله إلا لأنها مصدر سلطة الحاكم .

إذا ما انتهينا إلى أن الأمة هى صاحبة السلطة ، فإننا نصل بذلك إلى سؤال آخـــر هو : هل تباشر الأمة سلطتها بنفسها أم عن طريق نواب عنها ؟

من البدهى القول بأن الأمة لا تستطيع كلها وبمجموع أفرادها أن تباشر السلطة العامة ، لذلك فقد تعين أن يتولى عنها ذلك أفراد منها فمن هم على وجه التحديد ؟ وما هى علاقتهم بالأمة ؟

أهل الحل والعقد نواب الأمة :

قلنا أن الأمة كلها لا يمكن ولا تستطيع أن تمارس بنفسها سلطتها العامة لذلك تعين أن يقوم بهذه المهمة جماعة عنها . هذه الجماعة هى التى عبر عنها النص (الدستورى) بكلمة « أمة » وذلك فى الآية القرآنية « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك

(١) تاريخ الطبرى مكتبة خياط ، بيروت ١٩٦٥ القسم الأول جـ٤ ص١٨٢٩ .

(٢) الشيخ محمد يوسف : حياة الصحابة جـ ٢ الطبعة الأولى ، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر أباد، الهند ، ١٣٨٣ هـ — ١٩٦٤ م ص ٢١ .

هم المفلحون » ومنحها كذلك الحق فى إصدار أوامر إلى أفراد الامة ، وهى كذلك التى عبر عنها النص الدستورى الثانى بكلمة « أولى الأمر » فى الآية القرآنية « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وفرض لها بذلك واجب الطاعة .

هذه الجماعة هى ما يطلق عليها فى الفقه « أهل الحل والعقد » .

ولكن من هم أهل الحل والعقد على وجه التحقيق ؟ وما هو النظام الذى يجمع شملهم ويعرفنا بآرائهم ؟ ثم ما هى العلاقة التى تربطهم بالأمة ؟ . .

من هم أهل الحل والعقد :

أما عن السؤال الأول فلا نجد الفقهاء تكلموا فيه بشىء من التفصيل ، وغاية ما نجده هو ضرورة توافر بعض الشروط فيهم . هذه الشروط هى كما يذكر الماوردى العدالة والعلم والرأى والحكمة[1] .

ولقد دفع هذا الغموض ببعض الفقهاء إلى أن يقصروا أهل الحل والعقد على الأمراء ، بينما قصرهم غيرهم على العلماء ، وقالت طائفة ثالثة بأنهم الأمراء والعلماء .

ونحن نرى أن أهل الحل والعقد ليسوا هم الأمراء أو العلماء ، ولكنهم أهم من ذلك بكثير .

وقصر أولى الأمر على الأمراء والحكام سلب المسلمين مبدأ الشورى ، واتخذ فى كثير من الفترات سبيلا لإخضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشما ظالما أو جاهلا مفسداً .

---

(١) الماوردى — الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٦ .

كذلك ليس «أولوا الأمر» خصوص المعروفين فى الفقه الإسلامى باسم «الفقهاء أو المجتهدين» الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة، فإن هؤلاء لا تعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب، ولم يألفوا البحث فى تعرف كثير من الشئون العامة كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والإدارة والسياسة.

وإنما أولو الأمر يشملون فيما يرى الأستاذ الإمام محمد عبده «الحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم فى الحاجات والمصالح العامة»، «وفيما يرى الأستاذ شلتوت» أهل النظر الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص فى بحث الشئون وإدارة المصالح والغيرة عليها [١].

وهم فيما نرى — بعبارة أعم — ممثلى الأمة بجميع طبقاتها وفئاتها.

نظام أهل الحل والعقد:

أما الإجابة على السؤال الثانى ونعنى به ما هو النظام الإسلامى الذى يجمع شمل أهل الحل والعقد ومنه نعرف آراءهم، فنستطيع القول بأن الإسلام ليس له فى هذه الناحية نظام محدد جامد لا يجوز اتباع غيره، ذلك أن هذه المسألة مسألة تنظيمية تختلف باختلاف الزمان والمكان.

ولقد أراد البعض أن يفهم من ذلك أن الإسلام لا يحبذ فكرة الانتخابات العامة، وأنه فى عهد الخلافة الراشدة كان الخليفة يدعو من يشاء من أفراد الأمة ليلتمس منه المشورة، وما كان أحد يعلم من هم أهل الحل والعقد الذين يجوز لهم القطع فى مسائل الأمة العامة.

والحق أن ذلك ظن باطل منشأه أن الناس يريدون أن يفسروا ماجرى فى

(١) راجع ما سبق ص ١٠٤ وما بعدها.

بعصر الإسلام الأول بين هذا العصر الذى يعيشون فيه وبمقاييسه، وكان واجباً عليهم أن ينظروا بين ذلك الزمان وبمقاييسه .

فمن المعلوم أن الإسلام قام فى مكة المكرمة كثورة من الثورات . ومن طبيعة الثورات أن الذين يستجيبون لدعوتها قبل غيرهم هم الذين يكونون أصحاب القائد وسواعده ورجال مشورته ، فالذين كانوا السابقين الأولين فى الإسلام أصبحوا بطريق فطرى أصحاب النبي وأهل مشورته يشاورهم ويعتمد عليهم فى الأمور التى لم ينزل فيها حكم من عند الله . ولما كثر المستجيبون لدعوة الإسلام واشتد الصراع ضد قوى الكفر والشرك ، أنجبت الدعوة بنفسها وأبرزت رجالاً كانوا ممتازين عن سائر المسلمين بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم ، وفراستهم ، كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى وعبدالرحمن بن عوف وأبى عبيدة . . وكثيرين غيرهم . ولم يكن انتخاب هذه الصفوة من الرجال قد تم بالأصوات ، ولكن بما عانوا فى حياتهم من المحن والشدائد والتجارب ، وبما قدموه لدعوة الإسلام الناشئة من خدمات وتضحيات ، وهى طريق للانتخاب أكثر صحة وأدنى إلى الفطرة من طريق الأصوات. وهكذا أتيح لهذا النوع من الرجال أن يكونوا من أهل الحل والعقد حتى قبل هجرة الرسول إلى المدينة بما حازوه من ثقة النبي وسائر المسلمين .

وبعد هجرة الرسول إلى المدينة ، كان طبيعيا أن الذين بسواعدهم انتشر الإسلام ومازال ينتشر فى المدينة المنورة ، هم الذين نالوا منزلة الزعماء المحليين فى هذا المجتمع، وكانوا هم الأجدر بأن يشتركوا فى مجلس الشورى النبى كعنصر ثانى وهم الأنصار، إلى جوار العنصر الأول من السابقين الأولين من المهاجرين وفى مجتمع المدينة بدأ يبرز عنصران جديدان من الناس : عنصر من الذين قاموا بأعمال جليلة ومهمات عظيمة فى الشئون السياسية والعسكرية

ودعوة الناس إلى الدين حتى أصبح الناس لا تطمح أبصارهم إلا إليهم فى كل مايعرض لهم من أمورهم العامة. وعنصر من الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس فى علم القرآن والفقه فى الدين حتى أصبح عامة المسلمين يعتمدون عليهم فى فهم أمور دينهم بعد انتقال النبي إلى الرفيق الأعلى . وبذلك انضم هذان العنصران أيضا إلى أهل الحل والعقد ، وتم لهم تشكيل مجلس شورى النبي ولم يشعر المسلمون قط أنهم بحاجة إلى انتخاب هذا المجلس بالأصوات ، ولو أنهم أرادوا ذلك لما كان فى المجتمع أحد سواهم .

وهكذا برز أهل الحل والعقد فى عهد النبى ، وهم الذين كان الخلفاء الراشدون يشاورنهم من بعده وكان ينضم إليهم رجال جدد أثبتوا أنهم صالحون لعضوية هـــذا المجلس وذلك بما نالوا من شهرة وحب بين العامة بخدماتهم ومؤهلاتهم . وما كان الخلفاء الراشدون يقطعون أمرا من الأمور الهامة إلا برأيهم[1] .

ولكى نتبين ما كان لأهل الحل والعقد هؤلاء من منزلة فى عهد الخلافة الراشدة ، علينا أن نذكر هذه الواقعة التى أشار إليها ابن قتيبة فى بيعة سيدنا على ابن أبى طالب كرم الله وجهه قال « وذكروا أنه لما كان فى الصباح اجتمع الناس فى المسجد .. ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال « أيها الناس إن الله قد رضى لكم الشورى فأذهب بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا عليا فبايعوه وأما قتل عثمان فانا نقول فيه أن أمره إلى الله .. فقام الناس فأتوا عليا فى داره فقالوا : نبايعك ، فمد يدك لابد من أمير ، فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك

---

(١) أبو الأعلى المودودى : تدوين الدستور الإسلامى — المرجع السابق صفحة ٥١ وما بعدها .

إليكم ، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة »[1] .

من كل ماقدمنا نستطيع أن نستخلص قاعدة عامة هى أن الخليفة أو رئيس الدولة بصفة عامة لاينبغى له أن يشاور فى الأمر من يشاء ، أو أن ينتقى هذا الذى يشاوره بنفسه ووفق هواه ، بل يجب عليه أن يشاور فى أمر المسلمين من يكون حائزا لثقة عامتهم ، ويكون الناس على اطمئنان من إخلاصه وأمانته وأهليته . أما كيف نتبين من يحوز ثقة المسلمين لتتكون منهم هيئة أهل الحل والعقد، فإننا نستطيع القول بأنه لا يمكن أن نختار لهذه المهمة نفس الطريق الذى اختاره المسلمون فى بدء الإسلام والظروف اليوم جد مختلفة و نستطيع القول من ناحية أخرى أن الإسلام بأصوله العامة وبما فرضه من الشورى فى أمور الأمة ، قابل تماما لأى نظام يؤدى إلى تبين أهل الحل والعقد ، وأن لكل أهل عصر من العصور أن يتخذوا النظام الذى يرونه كفيلا بتحقيق تلك الغاية الجليلة ، معتمدين على اجتهادهم ومستلهمين روح الإسلام وشريعته .

وعلى ضوء من ذلك وفى هداه يمكننا القول بأن طريق الانتخاب فى هذا العصر من الطرق المباحة التى يمكن الاتجاه إليها لتعيين أهل الحل والعقد بشرط ألا يستعمل فيها مايستعمل من الحيل والوسائل المرذولة .

طبيعة العلاقة بين الأمة وأهل الحل والعقد :

هذه الهيئة القائمة على السلطة العامة والتى يكونها أهل الحل والعقد ماهو موضعها من الأمة الإسلامية ؟

---

(١) ابن قتيبة : الأمامة والسياسة ، الطبعة الأخيرة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٦ م مكتبة الحلبي — الجزء الاول ص ٤٦ .

الأصل كما قدمنا أن الأمة هي صاحبة السلطة العامة ومصدرها ، ولكن لما كان من المتعذر أن تباشر الأمة بجميع أفرادها هذه السلطة العامة لذلك فقد رخص لها الشارع أن تختار جماعة من بينها تتولى عنها مباشرة هذه السلطة وذلك كما جاء في قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » .

ويتبين من هذا النص أن العلاقة بين هذه الهيئة وبين الأمة هي علاقة نيابة ، ولأن هذه النيابة مصدرها النصوص فهي إذن نيابة شرعية . وبذلك تكون الشريعة الإسلامية أول شريعة في النظم القانونية وضعت نظرية النيابة الكاملة التي لم يكن يعرفها القانون الروماني ولا النظم القانونية المستمدة منه .

وهذا الرأي الذي انتهينا إليه له أساس آخر مستمد من نظرية الكفاية الإسلامية أو فكرة الفرض الكفائي . فنظرية الكفاية الإسلامية ليست إلا نفس نظرية النيابة أو التمثيل في الزمن المعاصر وهي النظرية التي تعني أن للأمة ممثلون أو نواب يعهد إليهم بواجبات المراقبة والتشريع[1] .

وتفصيل ذلك أن فكرة الفرض الكفائي - ويفضل البعض تسميته بالفرض العام أو الاجتماعي[2] مؤداه أن هناك واجبات لا يمكن أن يقوم بها كل أفراد الأمة في وقت واحد وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب دون بقية الواجبات ، كأن تنفر الأمة كلها مثلا للجهاد . فمن يبقى إذن للقيام بباقي الأعمال الضرورية لحياتها من زراعة وصناعة ونحو ذلك ؟ وكذلك مسألة الإمامة فاقامتها أحد

---

(١) د . فاضل زكي محمد — الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره المرجع السابق ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٢) د . محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية - الطبعة الرابعة ١٦٦٦ — ١٩٦٧ — دار المعارف ص ١٧٠ وما بعدها .

الفروض الكفائية أو العامة الواجبة على عموم الأمة ، ولكن لا يمكن أن تنصرف الأمة كلها إلى الاشتغال بهذا الأمر ، وكذلك الشأن بالنسبة للقيام بأعباء السلطة العامة فلا يمكن أن تتولاها الأمة كلها .

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الإسلامية فى فكرة « الاكتفاء » أى «الانابة» فيما يتعلق بالتصدى لتنفيذ هذه الفروض . ومن هنا جاءت « تسميتها بأنها « كفائية» أى أنه يكفى أن يقوم بها بعض الامة فتسقط بذلك عن الباقين ، فيكفى أن يوكل أمر السلطة العامة لعدد معين تتوافر فيهم شروط خاصة، ولديهم أهلية القيام بهذا الواجب على أكمل وجه. وهذه هى فكرة النيابة أو التمثيل.

تلك الفكرة الخاصة بالتمثيل تصلح بدورها أساسا لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم « أهل الحل والعقد » وهؤلاء هم الذين يتولون بالفعل أمر السلطة العامة . وهم فى مباشرتهم لهذه المسئولية لا يكونون متصرفين فى حق أنفسهم ولكن يعملون ذلك نيابة عن الأمة كلها فى استعمال ماهو حق أصلى لها ، فهم إذن نواب الأمة .

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا السبيل أن المسلمين عرفوا كذلك السمو بأهل الحل والعقد أعضاء هذه الهيئة عن تولى الوظائف العامة ، وذلك حتى يتم فصلهم عن السلطة التنفيذية ، وحتى لا يكونوا خاضعين لها . ولما سئل عمر رضى الله عنه لماذا لا يولى أهل الحل والعقد فى عصره أعمالا ، قال : أكره أن أدنسهم بالعمل[1].

وبانتهاء المبحث الأول على هذا النحو نكون قد انتهينا من عرض أساس السلطة، ويبقى لنا أن نعالج مضمون هذه السلطة، وهو ماتتناوله فى المبحث التالى.

---

(١) د. أحمد شلبى : السياسة والإقتصاد فى التفكير الإسلامى ، المرجع السابق ص ٧٤ .

المبحث الثالث

مضمون السلطة العامة

تتكون السلطة العامة من سلطتين فرعيتين :

الأولى : وهى سلطة إصدار أوامر عامة يخضع لها المسلمون جميعاً وهى مايصح أن نسميه بسلطة التشريع .

والثانية : هى سلطة تنفيذ هذه الأوامر ومايسمى بسلطة التنفيذ .

أما القضاء فإن فقهاء الشريعة الإسلامية لا يعتبرون سلطة مستقلة عن التنفيذ ، فالخليفة يجمع فى يديه سلطتى التنفيذ والقضاء[1] .

على أن إدماج السلطة القضائية فى السلطة التنفيذية لم يكن له أى مساس باستقلال القضاء فى مباشرة وظائفهم . بل أنه يمكن القول بأن استقلال القاضى فى ممارسة اختصاصاته موفور بدرجة لا نظير لها فى الدولة الحديثة لأن كلا من الخليفة والقاضى يجب أن يخضع للشريعة[2] .

---

(١) الكاسانى (الإمام علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى) : بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، الطبعة الاولى — ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م مطبعة الجمالية جـ ٧ ص ١٦ وراجع كذلك عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ص ٤٩ حيث يقول « وليس تعيين القضاة مانعا الخليفة أن ينظر بنفسه فى فصل بعض الخصومات لانه هو صاحب السلطة القضائية ، وهؤلاء إنما يعملون بالنيابة عنه وهذه الانابة لا تسلبه حقه » وأنظر فى نفس المعنى السنهورى : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٧ هامش ٢٤ .

(٢) د. سليمان محمد الطماوى : السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الإسلامى — دار الفكر العربى سنة ١٩٦٧ ص ٤٨٣ — ٤٧٤ .

والأمر الجدير بالملاحظة أن هذا المسلك الذى سلكه فقهاء الشريعة منذ قرون قد اعتنقه ونادى به فقهاء غربيون محدثون : وفى ذلك يقول العميد موريس هوريو Maurice Hauriou عند حديثه عن مبدأ فصل السلطات .
« ونحن نقترح تقسيما للسلطات ليس هو التقسيم التقليدى إلى سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية ، ذلك أننا نضع أمام أعيننا الاهتمام بالواقع وحده ، فمن الواضح أن السلطة القضائية ليست سلطة مستقلة من سلطات الحكومة وإنما هى جزء من السلطة التنفيذية (١) »

وتأسيسا على ماتقدم فإنه يمكننا القول بأن السلطة العامة فى النظام القانونى الاسلامى تتكون من سلطتين هما التشريع والتنفيذ .

على أن الملاحظة الأساسية التى ينبغى أن نلفت إليها النظر عند بحث مضمون السلطة العامة فى النظام الاسلامى هى أن هذه السلطة ليست مطلقة وإنما هى سلطة مقيدة . ولسوف يتبين ذلك جلياً عند فحص كل من سلطتى التشريع والتنفيذ .

على أن الملاحظة الأساسية التى ينبغى أن نلفت إليها النظر عند بحث مضمون السلطة العامة فى النظام الاسلامى هى أن هذه السلطة ليست مطلقة وإنما هى سلطة مقيدة . ولسوف يتبين ذلك جليا عند فحص كل من سلطتى التشريع والتنفيذ وهو ما نعالجه فى الفرعين التاليين :

الأول : ونخصصه لسلطة التشريع .

والثانى : لسلطة التنفيذ .

---

(١) راجع ما سبق ص ٨٩ هامش (١) .

الفرع الرابع

سلطة التشريع

انتهينا فيما تقدم إلى أن الأمة هى صاحبة السلطة العامة ، يباشرها عنها أهل الحل والعقد . والنتيجة التى تترتب على ذلك منطقيا هى أن الأمة تملك سلطة تشريعية يباشرها عنها نوابها .

والتشريع فى الاصطلاح الشرعى والقانونى هو سن القوانين التى تعرف عنها الأحكام لأعمال المكلفين وما يحدث لهم من الأقضية والحوادث . فإن كان مصدر هذا التشريع هو الله سبحانه وتعالى بواسطة رسله وكتبه فهو التشريع الإلهى ، وإن كان مصدره الناس فهو التشريع الوضعى .

والقوانين الاسلامية نوعان : قوانين سنها الله سبحانه بآيات قرآنية ، أو ألهمها رسوله وأقره عليها وهذه تشريع إلهى محض ، وقوانين سنها مجتهدو المسلمين من الصحابة وتابعيهم والأئمة المجتهدين استنباطاً من نصوص التشريع الإلهى وروحها ومعقولها ومما أرشدت إليه من مصادر ، وهذه تعتبر تشريعاً إلهيا باعتبار مرجعها ومصدرها النهائى ، وتعتبر تشريعا وضعيا باعتبار جهود المجتهدين فى استنباطها(١) .

لكن ما الذى تملكه الأمة من هذا التشريع وهل نطاق التشريع فى الدولة الاسلامية مطابق لنطاق التشريع فى الدول المعاصرة ، ثم من الذى ينوب عن

---

(١) عبد الوهاب خلاف : خلاصة تاريخ التشريع الاسلامى ، الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثامنة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م ص ٧ .

الأمة في سلطتها التشريعية هل هم أهل الحل والعقد بصفة عامة أم المجتهدون بصفة خاصة .

ذلك ما سوف نعرضه فى المطلبين الآتيين :

الأول : ونخصصه لبيان مدى سلطة الأمة فى التشريع .

والثانى : ونبين فيه من الذى يمثل الأمة فى سلطتها التشريعية .

المطلب الأول

مدى سلطة الأمة فى التشريع

نطاق التشريع فى الدولة الإسلامية :

إن مصدر الأحكام الشرعية (القوانين) فى الإسلام هو الشارع سبحانه وتعالى دائما فما أتى به النص فأمره واضح من حيث ضرورة تطبيقه ، وما لم يأت به النص عيناً أو صراحة فيجب البحث عن حكم الله فيه من مجموع نصوص الشريعة ، وذلك باستعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط والاهتداء بالقواعد التشريعية .

ولقد سار القرآن الكريم والسنة المطهرة فى التنظيمات الحكومية والاقتصادية والسياسية على الاكتفاء بالأصول الكلية ، ووجها المسلمين إلى استخدام عقولهم للاستفادة من هذه الأصول . وعبر القرآن بذلك التوجيه الربانى « *فاعتبروا يا أولى الألباب* » و « *.. يا أولى الأبصار ..* » وكان لهذا التوجيه أثره فى أن فقهاء الإسلام استخلصوا من كتاب الله ومن سنة رسوله معايير عامة يهتدى بها فى تفصيل جميع تعاليم الاسلام الكلية التى تمس المجتمع الإسلامى من كافة جوانبه السياسية والاقتصادية والخلقية وذلك فيما عدا العبادات .

هذه المعايير تكفل مرونة التشريع ، كما تكفل القدرة على مواجهة أحداث الحياة المتجددة وتطوراتها غير المحدودة . ومن هذه المعايير العامة القياس والاستحسان والاستصلاح .

وواجب أولى الأمر فى كل جيل هو أن يستخدموا هذه المعايير العامة فى استنباط التفصيلات الجزئية والتنظيمات التنفيذية التى تتفق مع حاجات كل جيل وكل زمان ملتزمين فى كل ذلك بتوجيهات هذه الأصول الكلية .

والنتيجة التى تترتب على ذلك كله هى أن نطاق التشريع فى الدولة الإسلامية هو وضع القوانين المنفذة لهذه الأصول الكلية أو بعبارة أخرى التشريع فى الدولة ليس فى حقيقته إلا تشريعا تنفيذيا للتشريع الإلهى من قرآن وسنة[1] .

دور الأمة فى هذا التشريع :

وترتيبا على ماتقدم فإننا إذا أردنا أن نبين ما تملكه الأمة من هذا التشريع فإنه يتعين علينا أولا أن نفرق بين المسائل الدينية أو مايجرى مجرى العبادات والاعتقادات والمسائل الدنيوية أو مايجرى مجرى المصالح والمعاملات .

فبالنسبة للمسائل الدينية أو مايجرى مجرى العبادات فإنه لا يتعلق بها أمر الأمة ، بل هى مما يؤخذ من الله ورسوله فقط ، وليس لأحد رأى فيها إلا ما يكون فى فهمها .

وأما بالنسبة للمسائل الدنيوية أو مايجرى مجرى المعاملات فإن من سلطة الأمة التشريع فيها ، ولكننا نبادر إلى القول بأن للتشريع هنا مفهوم خاص

(١) عبدالوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٤١ وما بعدها ، وكذلك د . محمد عبدالله العربى : نظام الحكم فى الإسلام، المرجع السابق ص ٨٣ .

يختلف عن مفهوم التشريع فى الدول المعاصرة ، ذلك أن سلطة الأمة ليست مطلقة وإنما هى محددة على النحو التالى :

أولا : إذا كان فى المسألة التى يراد التشريع فيها نص قطعى فى وروده وقطعى فى دلالته بمعنى أنه لا مجال للعقل أن يدرك منه إلا حكما بعينه ، فلا سلطان للأمة بالنسبة لهذه المسألة ، وليس لها أدنى سلطة للتشريع فيها ، وإنما يجب عليها اتباع حكم النص بعينه .

ثانياً : إذا كان النص الوارد فى المسألة ظنى الدلالة ، بمعنى أنه يحتمل الدلالة على حكمين أو أكثر ، فهنا يكون هناك مجال لاجتهاد الأمة ، ولكنه اجتهاد فى حدود فهم المراد من النص وترجيح أحد معنييه أو معانيه .

ثالثاً : إذا لم يكن فى المسألة نص أصلا لاقطعى ولا ظنى ، فهنا يكون للأمة أن تتدخل بالتشريع فيها ، وتسن لها الحكم الذى تراه محققا لمصلحتها ، ولو لم يدل عليه شىء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة فى الكتاب والسنة ، ولكنها مقيدة فى ذلك بشرطين أساسين :

الأول : أن يكون الحكم الذى اختارته متفقاً مع روح الشريعة ، ومعتمدا على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية كقاعدة رفع الحرج وسد الذرائع ومبدأ الشورى .

الثانى : ألا يناقض هذا الحكم — مناقضة حقيقية — دليلا من أدلة الشريعة التفصيلية .

بطلان رأى القائلين بالتفويض :

فإذا ما توصلت الأمة إلى حكم شرعى فى المسألة غير المنصوص عليها *

وذلك بعد استعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط ، والاهتداء بالقواعد التشريعية ، وبعد التقيد بالقيدين اللذين ألمحنا إليهما ، فإن هذا الحكم الذى توصلت إليه الأمة يكون كذلك حكما لله باعتبار مصدره ومرجعه النهائى ، ولا يقال أن الشارع فوض الأمة فى التشريع حسب هواها ووفق مشيئتها دون قيد أو شرط ثم أمر بطاعتها فى هذا التشريع ، لأن هـذا هو القول بالتفويض المعروف فى علم الأصول والذى رفضه عامة الأصوليين[1] .

ويقول بالتفويض حديثاً الأستاذ محمود البابيدى من علماء سوريا :

وفى تقديمه لرأيه ينتقد ذلك العالم القائلين بأن الشريعة الإسلامية شريعة إلهية لا تقبل التعديل كغيرها من الشرائع السماوية ، ويرى أن هذا القول لا ينسحب على الإسلام لأن دستوره قال بقاعدة النسخ « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها »[2] ويضيف إلى ذلك ماننقله بنصه لأهمية

---

(١) راجع فى ذلك المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالى وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه ج ٢ ، الطبعة الأولى ، والمطبعة الأميرية ببولاق ، مصر سنه ١٣٢٤ ه ص ٣٩٦—٣٩٧ حيث تعرض للتفويض تحت عنوان « مسئلة هل يصح التفويض وهو أن يقال للعالم أو المجتهد احكم بما شئت فهو صواب .. « فذكر مانصه » والمختار عند أكثر الشافعية والمالكية وبعض منا (الجواز) عقلا (وترددا) الإمام (الشافعى) رحمه الله تعالى (وعليه الإمام ، إمام الحرمين (قيل يجوز) التفويض (للنبى فقط) دون غيره (و) قال (أكثر المعتزلة لايجوز) التفويض أصلا (وعليه) الإمام الشيخ (أبو بكر) الجصاص (الراوى) وهو الحق لأن الحاكم إنما يكون على طبق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن فى نفس الأمر فحسن وماهو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض (ثم المختار) عندنا وعند أصحاب الأئمة الثلاثة الباقية (عدم الوقوع للتفويض) ..

(٢) البقرة : ١٠٦

ماجاء به (ولا يتوهمن أحد أن هذه الآية (آية النسخ) قد انتهى حكمها بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، كما تبادر إلى ذهن بعضهم ، كلا فإن القرآن قد نص على أن الأمة وحدها هى مصدر السيادة وليس الله ، نعم كان الله هو للشرع ابتداءاً ، ثم غدا التشريع إلى الامة انتهاء ، لأن الله سبحانه رحمة بالناس هو الذى رد هذه السلطة إلى الامة حين قال : (وأمرهم شورى بينهم) ثم ألا ترى أن حق الله يفسره الفقهاء دوما بأنه حق الجماعه[1] .

وبعد هذه المقدمة التى انتهى منها إلى عودة السلطه التشريعيه إلى الأمة وضع أسئلة ثلاثة :

أولها : كيف عادت السلطة التشريعية إلى الأمة ؟

وثانيهما : هل عودة السلطة التشريعة إلى الأمة كانت عودة كاملة أو ناقصـــة .

وثالثها : ماهى نائج عودة السلطة التشريعية إلى الأمة ؟

ومن إجابته على هذه الأسئلة الثلاثة يتكون رأيه الذى قال به بصدد سلطة الأمة فى التشريع .

أولا : كيف عادت السلطة التشريعية إلى الامة :

يجيب على ذلك صاحب الرأى بقوله إن الاصل فى التشريع المدنى (للمعاملات) أن يكون إلى الامة لأنه يرجع إلى تأمين مصالح الأفراد ودرء المفاسد عنهم ،

---

(١) محمود البايدى : نظام الإسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام بحث منشور فى مجلة رسالة الإسلام — السنة الرابعة — العدد الثانى ص ٣٩٢ ٣٩٣ .

والأمة أدرى بهذه للصالح وللفاسد كما قال عليه الصلاة والسلام « أنتم أعلم بشئون دنياكم »[1] غير أن الله سبحانه لما وجد أن البشر فى سالف الازمان قد فسد وطغى عليه الشر وأوشك أن يقضى على نفسه ، قضت حكمته بأن يرسل رسله مبشرين ومنذرين لكى يستمر تعمير الكون بهذا المخلوق .

وأنزل على هؤلاء الرسل الكتب ليقوم الناس بالقسط ، وظل الرسل الكرام يتوالون على البشر وشريعة المتأخر منهم تنسخ شريعة المتقدم حسب تطور الزمن ورقى البشر حتى ختم الله تعالى برسالة محمد كل الرسالات تقديراً منه سبحانه أن البشر قد بلغوا رشدهم ولم يبق من حاجة لإرسال رسول بعده .

ولذا كانت هذه الشريعة متضمنة كل المبادىء الصالحة للعمران البشرى فى المقبل من الأيام التى قدر للبشرية أن تعيشها . ومن هذه المبادىء الصالحة إعادة السلطة التشريعية إلى الأمة بقوله تعالى فى سورة الشورى « وأمرهم شورى بينهم » لأن هذه الإعادة ــ فى نظره ــ هى النتيجة الحتمية لانقطاع الوحى بوفاة الرسول[2] وعلى هذا يكون ماقدره فى مقدمته من أن الله هو المشرع ابتداء ثم صار التشريع إلى الأمة انتهاء ، ارتكانا إلى أن الله سبحانه ــ رحمة بالناس ــ هو الذى رد السلطة التشريعية إلى الأمة حين قال « وأمرهم شورى بينهم » ، وهو فى رأيه تقدير واضح لاغبار عليه ومؤيد بالسند والدليل .

ثانيا : هل عودة السلطة التشريعية إلى الأمة كانت عودة كاملة أم ناقصة ؟

يرى هذا العالم أن هذه السلطة عادت إلى الأمة كاملة لأن السلطات العامة

---

(١) رواه مسلم عن عائشة وأنس .

(٢) محمود البايدى : نظام الإسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام مجلة رسالة الإسلام ، المرجع السابق ص ٣٩٤ وما بعدها .

لاتتجزأ كما يقول والسبب فى عدم تجزئتها هو طبيعة هذه السلطات بما اشتملت عليه من حق النظر فى مصالح الأمة ، وهذا الحق فى نظره غير قابل التجزئة حتى تتعطل مصالح الأمة أو تضار هذه المصالح .

وبناء على ذلك فهو ينتقد علماء الأصول الذين ذهبوا إلى حصر الإجماع والقياس حول التشريع فى الفروع أو فيما لانص فيه ، لأنهم بذلك قد جزأوا مالا يتجزأ فأوجدوا بذلك وضعا منافيا لمقتضيات السلطة الكاملة .

ونتيجة لذلك فقد اضطر بعض الفقهاء — للخروج من هذا المأزق الصعب وإيجاد الحلول للمشاكل الكثيرة — إلى أن يعمدوا إلى ماسموه (الحيل الشرعية) وما كان أغناهم عن هذه الحيل التى رفض الكثير من الفقهاء التماس الحلول عن طريقها .

وإذا أصبحت الحيل الشرعية مرفوضة من غالبيتهم ، قال بعضهم بالمصالح المرسلة وبعضهم بالاستحسان وآخرون بالاستصحاب وغيرهم بالاستصلاح وبالسياسة الشرعية وسد الذرائع . ويضيف إلى ذلك أن هذه الكثرة الفارطة من الطرق غير المباشرة لالتماس التشريع ما كانت لتكون على هذه الحالة لو أن الفقهاء لم يضيقوا على الأمة ما رسمه الله عليها باستعمال سلطان الله الذى خولت من التشريع العام . فضلا عن أن تباين هذه الطرق وكثرتها واختلاف الفقهاء فيها دليل قاطع على أن الضيق والحرج يكتنفان مصالح الأمــــة فى كل العصور عندما يقف الفقهاء مكتوفى الأيدى أمام المشاكل التشريعية الناجمة عن اختلاف الزمن وتطور جماعات المسلمين . ويستدل على ذلك بأنه فى كل عصر يوجد على الأقل امام من الأئمة يذهب إلى طريقة جديدة فى التخريج بقصد الوصول إلى التشريع العام لرفع هذا الحرج عن الأمة .

ثم يقدم بعض الأمثلة التاريخية الشاهدة فى نظره على مايقول :

— منها أن عمر بن الخطاب — كما يقرر — كان أول من مشى إلى التشريع العام المباشر فاعتبر أن النصوص التشريعية معلولة بعلل مقصودة فإذا زالت منها هذه العلل اقتضى ذلك زوال حكمها . وتبعا لهذه النظرية وجدت القاعدة العامة التى تقول « العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما » وقال أن عمر نسخ نصوصا من القرآن بينها، وهى سهم المؤلفة قلوبهم الذى فرضه الله بنص قاطع بقوله فى سورة التوبة « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم » ومنها عقوبة الأيدى على السرقة فى عام المجاعة « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » كما نسخ نصوصا من السنة الثابته منها عقوبة التغريب للزانى غير المحصن ، بسبب التحاق ربيعة بن أمية بن خلف بالروم عندما عاقبه بهذه العقوبة ، فقال عمر « لا أغرب بعدها أحدا » وجرى من بعده على هذه السنة .

— ومن الأمثلة التاريخية التى ساقها كذلك أن نجم الدين سليمان ابن عبد القوى الطوفى الحنبلى المتوفى عام ٧١٦هـ يذهب فى رسالة له إلى تقديم المصلحة على النص والإجماع استنباطا من الحديث الشهير « لا ضرر ولا ضرار » .

ويختتم صاحب هذا الرأى قوله بأن هذين الإمامين وغيرهما من الأئمة الكبار كانوا ينتزعون عن قوس واحدة : فيرون أن النصوص التشريعيه ذات علل ومقاصد ، وليست نصوصا جامدة أو مقدسه لا يجوز مسها ، بما يؤيد الرأى الذى وصل إليه من طريق آخر وهو انتقال السلطة التشريعية إلى الأمة كاملة غير ناقصة ، ومن مقتضى هذه السلطة أن يكون للأمة حق النسخ[1] .

---

(١) محمود الليبابيدى : نظام الإسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام مجلة رسالة الاسلام ، المرجع السابق ص ٣٩٨ وما بعدها .

ثالثاً : أما عن نتائج عودة السلطة التشريعية إلى الأمة ، فيرى الأستاذ العبايدي أن هذه النتائج تنحصر فى أمور ثلاثة :

١ — حق الأمة فى التشريع العام أو المباشر .

٢ — حق الأمة فى النسخ العام .

٣ — حق الأمة فى التعديل أو النسخ الجزئى

ويرى العالم الجليل أن هذه النتائج هى من مقتضى السلطة العامة فى التشريع ذلك أنه مما لاريب فيه أن من يملك تمام السلطة التشريعية ، يملك ما هو من مقتضياتها أيضاً ارتكانا إلى القاعدة العامة القائلة « من ملك شيئاً ملك ماهو من مقتضياته » ويفصل ذلك بقوله أن حق التشريع العام أو التشريع المباشر قام عليه الدليل بانتقال السلطة التشريعية إلى الأمة كاملة غير منقوصة . وأما حق النسخ التام وحق النسخ الجزئى أو التعديل فقد قام عليها الدليل ـ فى رأيه ـ بالشواهد التى ذكرها عن الأئمة الذين ذكرهم ونقل عنهم فضلا عن أن هذا الحق يعتبر منتقلا — فى نظره — بطريق التبعية أى بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة إلى الأمة .

والنسخ الذى ذهب إليه ليس من نوع نسخ القرآن بالقرآن ، بل هو من قبيل تعليق النص أو إيقافه لمصلحة عارضة ، متى زالت عاد العمل بالنص ، فى حين أن نسخ القرآن بالقرآن يرفع النص الأول تماما . ويحل محله النص المتأخر إطلاقا وهو يرى أن ما فعله عمر بن الخطاب ومن جاء بعده من الأئمة يجرى هذا المجرى من تعليق النصوص تعليقا ليس إلا ، ولا ينسخها النسخ المعروف . ثم يضيف أن نسخ النصوص أو تعديلها أو تبديلها ليس معناه خطأ المنسوخ أو غلطه ، وإنما معناه أنه كان صالحا فى وقته فلم يعد يصلح لوقت آخر[1] .

---

(١) محمود العبايدى : المرجع السابق ص ٤٠٣ ومابعدها .

بذلك نأتى إلى نهاية رأى ذلك العالم الفاضل .

ونحن إذا أمعنا النظر فيه نجده قد بنى رأيه فى عودة السلطة التشريعية كاملة إلى الامة على قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ونحن نتفق معه فى أن للأمة دور فى التشريع وأن هذه الآية من الادلة عليه ، ولكننا نختلف معه فى مدى السلطة التى يعتر فبها للأمة .

فنحن نرى أن السلطة الامة هذه ليست مطلقة بغير حدود كما يقرر هو . فالامة وإن كانت تملك حقا سلطة تشريع إلا أنها تمارس هذه السلطة فى حدود مارسم الله لها . وبيان ذلك أن الله تعالى قد حصر مصادر الشريعة فى قوله جل شأنه « ياأيها الذين آمنوا أطيعو الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم » فالمصدر الاول هو النصوص الوحيية من قرآن وسنة وإطاعة الله هى العمل بقرآنه وإطاعة الرسول هى العمل بسنته . والمصدر الثانى هو إجماع أولى الامر من أهل الحل والعقد ، وطاعتهم هى النزول على ما اتفقوا عليه . وهذه المصادر واردة على سبيل الترتيب بمعنى أن الاول منها يقيد الثانى . فالنصوص الوحيية من قرآن وسنة هى بمثابة القانون الاساسى أو الدستورى الذى يحدد سلطة الامة بحيث لايجوز لها مخالفته أو الخروج عليه .

كذلك فنحن لانتفق معه فى إعطاء الامة حق النسخ التام أو التعديل الجزئى لنصوص الكتاب والسنة أو حتى حق تعليقها . وإذا نحن بحثنا عن الدليل الذى استند إليه فى منح الامة هـــذا الحق ، نجده يستند فى ذلك إلى دليلين :

الاول : أن هذا الحق يعتبر منتقلا بطريق التبعية أى بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة إلى الامة .

والدليل الثانى : مستمد من السوابق التى ذكرها عن سيدنا عمر ونجم الدين الطوفى .

أما الدليل الأول فنعتقد أنه قد تم نقضه حين أقمنا الدليل على أن سلطة الأمة فى التشريع ليست كاملة أو بمعنى أدق ليست مطلقة ، وإنما هى مقيدة بنصوص الكتاب والسنة التى تشكل المصدر الأساسى والدستورى .

ومادام الأمر كذلك ، أى مادامت سلطة الأمة فى التشريع لم تنتقل إليها مطلقة من القيود ، أو كاملة على حد تعبيره ، فإن هذا يستتبع أيضا عدم انتقال حق النسخ التام أو الجزئى بطريق التبعية .

ويتبقى بعد ذلك السوابق التاريخية التى استند إليها ، وهذه نفندها كما يلى :

١ — مافعله سيدنا عمر مع المؤلفة قلوبهم :

ظاهر الأمر أن سيدنا عمر جاء إلى نص يقضى باعطاء فريق من الناس سهما من الزكاة فنعهم ، فصادم بذلك نصا ثابتا لم يعلم أنه نسخ بنص غيره ، وإذن فإن عمر رضى الله عنه لم يأخذ بالنص لاجتهاد اجتهده . فإن لم يكن مافعله نسخا للحكم فهو تعليق له هذا هو ظاهر الأمر ، لكن حقيقته غير ذلك .

يقول أبو بكر العربى فى «أحكام القرآن» فى تفسير آية الصدقات من سورة التوبة « اختلف فى بقاء المؤلفة قلوبهم : فنهم من قال هم زائلون ، قاله جماعة وأخذ به مالك . ومنهم من قال هم باقون ، لأن الإمام ربما احتاج أن يستألف على الإسلام وقد قطعهم عمر لما رأى من إعزاز الدين . والذى عندى أنه إن قوى الإسلام زالوا ، وإن احتيج إليهم اعطوا سهمهم ، كما كان يعطيهم رسول الله[1] .

(١) أبو بكر العربى : أحكام القرآن ، مطبعة عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٦٧ ص ٨٢٢ وما بعدها .

ويقول أبو عبيد فى كتاب الأموال «والمعروف عند العامة فى تأويل هذه الآية الكريمة « والمؤلفة قلوبهم » ماقاله الحسن وابن جريج أنهم الذين كانوا يتألفون بالعطية ولا حسبة لهم فى الإسلام ، ثم اختلف الناس بعد فيمن كان بمثل حالتهم : فقال بعضهم : ذهبت أهل هذه الآية ، وإنما كان ذلك فى دهر النبي ، وأما على ماقاله الحسن وابن شهاب فعلى أن الأمر ماضى أبدا وهذا هو القول عندى ، لأن الآية الكريمة محكمة لايعلم لها ناسخ من كتاب ولا سنه . فإذا كان قوم هذه حالهم لارغبة لهم فى الإسلام إلا للنيل ، وكان فى ردتهم ومحاربتهم أن ارتدوا ضرر على الإسلام لما عندهم من العز والمنعة ، فرأى الإمام أن يرجع لهم من الصدقة فعل ذلك لخلال ثلاث: أحدهن الأخذ بالكتاب والسنة ، والثانية ، البقيا على المسلمين والثالثة : أنه ليس بيائس منهم أن تمادى بهم الإسلام أن يفقهوه وتحسن فيه رغبتهم[1] .

يتبين مما تقدم أن عمر والصحابة الذين وافقوه لم يخرجوا عن دائرة النص، ولم ينسخوه ولم يعلقوه، إنما فهموا أن الله سبحانه وتعالى لما قال «والمؤلفة قلوبهم» أثبت لفريق من الناس نصيبا من الزكاة بوصف معين هو مناط الاستحقاق ووجوب الاعطاء ذلك هو كونهم « مؤلفة قلوبهم » ولما كان التأليف ليس وضعا طبيعيا يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية ، بل هو شىء يقصد إلية أولوا الأمر إن وجدوا الأمة فى حاجة إليه ، ويتركونه إن وجدوها غير محتاجة إليه، فإذا اقتضت المصلحة أن يؤلفوا أناسا وألفوهم فعلا أصبح الصنف موجودا فيستحق ، وإذا لم تقتض المصلحة ذلك فلم يتألفوا أحدا فإن الصنف حينئذ يكون معدوما ، فلايقال أنه منعه لأنه ليس هنا أحد يجرى عليه الضمير

---

(١) أبو عبيد : كتاب الاموال ، الطبعة الاولى ١٩٦٨م - ١٣٨٨ه مكتبة الكليات الازهرية ص ٧٩٧—٧٩٧ .

البارز فى « منعه » وبذلك يتبين أن النص لم يعطل ولم يعلق وإنما المحل هو الذى انعدم[1] .

٢ — منع عمر عقوبة قطع اليد فى عام المجاعة :

يرى الأستاذ القبايدى أن سيدنا عمر بمنعه عقوبة القطع فى عام المجاعة يكون قد نسخ الحكم المستمد من قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وهذا القول غير سليم لأن من يمعن النظر فى المسألة لا يجد الأمر كذلك فالنص يتحدث عن السارق ، وعمر رأى أن آخذ المال فى عام المجاعة ليس بسارق لأنه يرى لنفسه حقا فيما يأخذ، والسرقة هى أخذ الإنسان مالا حق له فيه خفية، ومادام لا يعتبر سارق فلا ينطبق عليه النص .

وهذا الذى فعله عمر له نظير فيما يروى من فقهه رضى الله عنه ، ومن فقه كبار الصحابة مثله . فقد روى القاسم بن عبد الرحمن أن رجلا سرق من بيت المال ، فكتب فيه سعد بن أبى وقاص إلى عمر بن الخطاب فكتب إليه عمر « أن لا قطع عليه لأن له فيه نصيبا » كما حدث سفيان الثورى عن سماك بن حرب عن عبيد بن الابرص » أن على بن أبى طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مغفرا ، فلم يقطعه على ، وقال أن له فيه نصيبا[2] .

فالأمر فى نظر عمر لم يخرج عن عدم انطباق النص على الواقعة المعروضة فلا نسخ إذن ولا تعليق .

---

(١) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية فى الاسلام ، القاهرة ، مطبعة أحمد على مخيمر ١٩٥٧ ، ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٢٧ وما بعدها .

٣ — ترك عمر لعقوبة التغريب :

لقد امتنع عمر عن التغريب بعد التحاق ربيعة بن أمية بن خلف بالروم وقد اتبع فى ذلك سنة رسول الله . وفى ذلك يقول ابن القيم « أن النبي نهى عن أن تقطع الأيدى فى الغزو خشية أن يترتب عليه ماهو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره وهو لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضبا[1] .

وهذا الكلام وإن كان فى تأخير الحد (قطع اليد) وليس فى التغريب إلا أنه يرشدنا إلى ماإستند إليه عمر أخذا من سنة النبي حيث رآه ينهى عن القطع فى الغزو وعن أن يحد مرتكب مع خوف لحوقة بالمشركين ، ففهم عمر من ذلك أن الحرص على بقاء المسلم وعدم لحوقه بالكفار مقدم فى السنة على إقامة الحد .

ولاشك أن هذا رعاية للمصلحة ، وهى مصلحة أرشد إليها الشارع نفسه واعتبرها وطبقها ، فلامناص من تطبيقها وتنزيل النص عليها ، والأمر فيها يرجع إلى القياس حيث معنا أصل وهو عدم تنفيذ الحد ، وعلة وهى خوف لحوق المحدود بالكفار ، وفرع وهو عدم التغريب لعلة نفسها . على أن فى المسألة رأيا آخر إذا اعتبرنا التغريب تعزيرا وليس حدا . فإذا اعتبرناه تعزيرا فإن الأمر فيه يكون للإمام إن شاء فعله وإن شاء تركه لمصلحة يقدرها ، وهو مفوض فى ذلك من الشارع ، ولا يعد حين يتركه ناسخا لحكم[2] .

وإذن ـ فعلى الرأيين ـ لايعد عمر ناسخا لحكم شرعى .

---

(١) ابن القيم : أعلام الموقعين جـ٣ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد — الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥م مطبعة السعادة بمصر ص ١٧

(٢) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٣١ — ٣٢ .

٤ — يستشهد الأستاذ البابيدى برأى نجم الدين الطوفى فيقول: « أنه يرى تقديم المصلحة على النص والإجماع استنباطا من الحديث المشهور « لا ضرر ولا ضرار » .

والواقع أن نظرية الطوفى التى تقول بتقديم المصلحة على النص والإجماع قائمة على اعتبار أن رعاية المصلحة من مقاصد الشرع ، وأن جميع أدلة التشريع فى جانب المعاملات مقيدة بها وأنه إذا بدا مظهر من مظاهر التعارض بين المصلحة ودليل آخر ، فإنما هو تعارض بين دليلين شرعيين ، ومثل هذا يؤخذ على أنه تعارض ظاهرى لأن مقاصد الشرع لا تتعارض وأدلته لا تتناقض أبداً ، غير أننا مطالبون بالجمع بين ماظاهرهما التعارض ، فإن لم نستطع الجمع كان علينا أن نرجح الراجح منهما وهو المصلحة فى نظر الطوفى . لكن تقديمها عنده ليس نسخا للنص ولا وقفا للعمل به . لأنه يقول فى رسالته مانصه « وإن خالفناهما — يريد النص والإجماع — وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليها والتعطيل لهما كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان .

ويقول فى موضع آخر من رسالته « فإن قيل حاصل ماذهبتم إليه تعطيل أدلة الشرع بقياس مجرد وهو كقياس ابليس ، فاسد الوضع والاعتبار ، قلنا: وهم واشتباه من نائم بعد الانتباه ، وإنما هو تقديم دليل شرعى على أقوى منه ، وهو دليل الإجماع على وجوب العمل بالراجح ، كما قدمتم أنتم الاجماع على النص ، والنص على الظاهر ، وقياس ابليس لم يقم عليه ماقام على رعاية المصالح من البراهين وليس هذا من باب فساد الوضع ، بل من باب تقديم رعاية المصالح كما ذكرنا ، قيل الشارع أعلم بمصالح الناس وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلاما تعرف بها ، فترك أدلته بغيرها مراغمة ومعاندة له »

قلنا أما كون الشارع أعلم بمصالح المكلفين فنعم ، وأما كون ماذكرناه من رعاية المصالح تركا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع ، بل إنما نترك أدلته بدليل شرعى راجع عليها مستند إلى قوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولاضرار » كما قلتم فى تقديم الاجماع على غيره من الأدلة »[1] .

ومن هذا يتبين أن الطوفى يقرر .

١ — إن المصلحة دليل من أدلة الشرع .

٢ — وأنها حين تقدم على غيرها من الأدلة الشرعية وعلى النص والاجماع بالذات لا يكون ذلك بطريق الافتيات عليهما والتعطيـل لهما ، ومعنى ذلك قطعا أنه ليس على سبيل النسخ الذى هو (الافتيات) بالابطال ورفع الحكم المنصوص ، ولا على سبيل وقف النص الذى هو التعطيل ، وإنما التقديم عن طريق التخصيص والبيان لهما كشأن السنة فى بيان القرآن .

٣ — وهذا التقديم لا يعد تركا لأدلة الشرع بغيرها وإنما هو ترك دليل شرعى إلى دليل أقوى منه كما يترك ظاهر النص إن خالف الاجماع[2] .

وإذن فالطوفى — حتى مع التسليم له بما يقول — لا يزعم للأمة حق نسخ النصوص أو وقفها بعد وفاة الرسول كما ذهب إلى ذلك صاحب الرأى .

---

(١) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٤٠ ، ٤١

المطلب الثانى

من الذى يمثل الأمة فى التشريع

بعد أن انتهينا من تحديد دور الأمة فى التشريع ، نأتى إلى مطلبنا الثانى وهو تحديد ممثلى الأمة الذين يتولون عنها تلك السلطة فيقومون نيابة عنها بمهمة التشريع .

هذا الموضوع يتنازعه فى الواقع رأيان :

الأول : ويذهب إلى أن سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدى الأمة عن طريق الاجماع .

والثانى : ويرى أن سلطة التشريع فى الأمة يتولاها أهل الحل والعقد وسوف نعرض لكل من الرأيين بالبحث .

الرأى الأول : سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدى الأمة :

كتب المرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف يقول أن السلطة التشريعية فى الحكومات الدستورية يتولاها أعضاء المجالس النيابية فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع الأحكام التى تقتضيها حاجات الزمن ومصالح الناس ويشرفون على تنفيذها . وإما فى الدولة الإسلامية فالذى يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا[1] .

وقد تابعه فى هذا الرأى بعض رجال القانون الذين تصدروا لبحث الموضوع فكتب الأستاذ الدكتور سليمان الطماوى يقول : « لما كانت وجهة نظر

---

(١) عبد الوهاب خلاف السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٤١ .

التشريع الإسلامى تختلف إختلافا بينا عن وجهة نظر التشريع الوضعى إذ يقتصر معنى التشريع على استنباط الأحكام من القرآن والسنة فقد انحصرت وظيفة التشريع بالمعنى الحديث فى فئة معينة من المسلمين يطلق عليهم المجتهدون(١) .

فطبقا لهذا الرأى فإن الذى ينوب عن الأمة فى سلطتها التشريعية هم جماعة المجتهدين وتكون ممارستهم لهذه السلطة عن طريق الإجماع الذى هو مصدر تشريعى بعد القرآن والسنه .

وعرفوا الاجماع بأنه اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعى فى واقعة . فإذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية وقت حدوثها واتفقوا على حكم فيها سمى اتفاقهم اجماعا ، واعتبر اجماعهم على حكم واحد فيها دليلا على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعى فى الواقعة .

ويبين من التعريف المتقدم أنه يتعين لوجود الاجماع توافر أركان ثلاثة :

الأول : أن يوجد فى عصر وقوع الحادثة عدد من المجتهدين لأن الاتفاق لا يتصور إلا فى عدة آراء يوافق كل رأى منها سائرها . فلو خلا وقت من وجود عدد من المجتهدين ، بأن لم يوجد فيه مجتهد أصلا أو وجد مجتهد واحد ، لا ينعقد فيه شرعا اجماع .

الثانى : أن يتفق على الحكم الشرعى فى الواقعة جميع المجتهدين من المسلمين فى وقت وقوعها بصرف النظر عن بلادهم أو جنسهم أو طائفتهم .

فلو اتفق على الحكم الشرعى فى الواقعه مجتهدوا الحرمين فقط أو مجتهدو

(١) د. سليمان الطماوى : السلطات الثلاث فى الإسلام ، المرجع السابق ص ٢٢٦ وما بعدها .

العراق فقط أو مجتهدو الحجاز فقط أو مجتهد وأهل السنه دون مجتهدى أهل الشيعة لا ينعقد شرعا الاجماع .

الثالث : أن يتحقق اتفاقهم عن طريق ابداء كل منهم رأيه صريحا فى الواقعة فإذا تحققت أركان الاجماع الثلاثة ، كان الحكم المتفق عليه قانونا شرعيا واجبا أتباعه ولا يجوز مخالفته بإعتباره صادرا عن الهيئة التى تملك سلطة التشريع نيابة عن الأمة .

وقد استدل أصحاب هذا الرأى على رأيهم بمجموعة من الأدلة ساقوها على الوجه الآتى :

١ — أن الله سبحانه كما أمر المؤمنين ـ فى القرآن الكريم ـ بطاعته وطاعة رسوله ، أمرهم بطاعة أولى الأمر منهم فقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ... » ولفظ الأمر معناه الشأن ، وهو عام يشمل الأمر الدينى والأمر الدنيوى ، وأولو الأمر الدنيوى هم الملوك والأمراء والولاة ، وأولو الأمر الدينى هم المجتهدون وأهل الفتيا ، وقد فسر بعض المفسرين وعلى رأسهم ابن عباس أولى الأمر فى هذه الآية بالعلماء .

٢ — أن الحكم الذى اتفقت عليه آراء جميع المجتهدين فى الأمة الإسلامية هو فى الحقيقة حكم الأمة ، لأن المجتهدين ممثليها ، وقد وردت عدة أحاديث عن الرسول وآثار عن الصحابة تدل على عصمة الأمة من الخطأ منها قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى على خطأ » وقوله « لم يكن الله ليجمع أمتى على ضلالة » وقوله « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن[1] » .

---

(١) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه مع خلاصة التشريع الإسلامى ، الطبعة السادسة ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤م مطبعة النصر ص ٤٨ ، ٤٩ .

٣ — أن سلطة التشريع تقوم على استنباط الحكم الشرعى ، والحكم الشرعى لابد أن يبنى على مستند شرعى لأن المجتهد الإسلامى له حدود فى اجتهاده لا يسوغ له أن يتعداها فإذا كان فى الواقعة نص ما فاجتهاده لايتعدى تفهم النص ومعرفة ما يدل عليه ، وإذا لم يكن فى الواقعة نص ، فاجتهاده لا يتعدى استنباط الحكم بواسطة قياس غير المنصوص عليه، على مافيه نص أو تطبيق قواعد الشريعة ومبادئها العامة ، أو الاستدلال بما أقامته الشريعة من دلائل كالاستحسان أو الاستصحاب أو مراعاة العرف أو المصالح المرسلة . وإذا كان التشريع يقتضى كل ذلك ، فإنه لايستطيعه سوى العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد .

ونود قبل أن نعرض للرأى الثانى أن نقرر أن هذا الاجماع الذى سبقت بيان أركانه لا يمكن انعقاده عادة لأن من المتعذر توافر أركانه تلك :

فأولا : لا يوجد مقياس يعرف به إذا كان الشخص بلغ مرتبة الاجتهاد أم لم يبلغها ، فمعرفة المجتهدين من غيرهم متعذرة .

ثانيا : لو فرض أن أشخاص المجتهدين قد تحددت ، فالوقوف على آرائهم جميعا فى الواقعة بطريق يفيد اليقين المطلوب أو ما يقرب من اليقين أمر متعذر لأنهم متفرقون فى قارات مختلفة وبلاد متباعدة .

وثالثا : حتى لو فرض أنه أمكن الوقوف على آرائهم فما الذى يكفل أن المجتهد الذى أبدى رأيه فى الواقعة يبقى مصرا عليه حتى يؤخذ رأى الباقين ، ما الذى يمنع أن تعرض له شبهة فيرجع عن رأيه قبل أخذ رأى الباقين ؟ والشرط لانعقاد الاجماع أن يثبت اتفاق المجتهدين جميعا فى وقت واحد على حكم واحد فى الواقعة .

ورابعا : فإن الأمر الذى يؤيد أن هذا الاجماع لا يمكن انعقاده ، أنه

لو انعقد لكان لابد مستندا إلى دليل لأن المجتهد الشرعي لا بد أن يستند في اجتهاده إلى دليل ، والدليل الذي يستند إليه المجمعون إن كان دليلا قطعيا فمن المستحيل أن يخفى لأن المسلمين لايخفى عليهم دليل شرعي قطعي ، حتى يحتاجوا معه الرجوع إلى المجتهدين واجماعهم . وإن كان دليلا ظنيا فمن المستحيل عادة أن يصدر عن الدليل الظني إجماع لأن الدليل الظني لا بد أن يكون مثارا للاختلاف .

وقد نقل ابن حزم في كتابه الأحكام عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قوله. سمعت أبي يقول « ما يدعي فيه الرجل الإجماع هو الكذب . من أدعى الإجماع فهو كذاب لعل الناس قد اختلفوا ـ ما يدريه ـ ولم ينته إليه ، فليقل : لانعلم الناس اختلفوا[1] .

والحق فيما يقول استاذنا المرحوم عبد الوهاب خلاف أن الإجماع بالمعنى الذي ذهب إليه الأصوليون والسابق عرضه لم ينعقد في أي عصر من العصور.

ومن رجع إلى الوقائع التي حكم فيها الصحابة واعتبر حكمهم فيها بالإجماع تبين أنه ما وقع إجماع بهذا المعنى وأن ما وقع إنما كان اتفاقا من الحاضرين من أولى العلم والرأي على حكم في الحادثة المعروضة ، فهو في الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأي الفرد فقد روى أن أبا بكر كان إذا ورد عليه الخصوم ولم يجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فإن أجمعوا على رأي امضاه ، وكذلك كان يفعل عمر .

ومما لاريب فيه أن رؤس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر ما كانوا جميع رؤس المسلمين وخيارهم ، لأنه كان منهم عدد كبير في مكة

---

(١) كان ذلك نقلا عن كتاب علم أصول الفقه (عبدالوهاب خلاف) المرجع السابق ص ٥١ .

والشام واليمن ، وفى ميادين الجهاد وما ورد أن أبا بكر أجل الفصل فى خصومة حتى يقف على رأى جميع مجتهدى الصحابة وكذلك كان يفعل عمر — وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع فهو فى الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد ، وهو ما وجد إلا فى عصر الصحابة وفى بعض عصور الأمويين فى الأندلس[١] .

ونظرا لتعذر الموافقة بالإجماع ، وحتى يتغلب الفقهاء على هذه الاستحالة نجد أن بعض العلماء يذهب إلى أن الإجماع ينعقد برأى الأكثر عددا مهما يكن عدد المخالفين وذلك لأن كلمة (رأى الأمة) تطلق ويراد منها الكثرة فيها ، فتكون العصمة من الخطأ فى رأى الكثرة، ولأن العبرة بالغالب فى سائر الأمور الفقهية، ولأن العلماء قرروا أن إمامة أبى بكر الصديق انعقدت باجماع المسلمين مع أن التاريخ يروى أن سعد بن عبادة الأنصارى عارض وامتنع ، كما أنه روى فى كثير من الروايات أن عليا بن أبى طالب امتنع فترة من الزمان .

ومن جهة أخرى فإنه من المقررات فى علم الرواية أن خبر الجماعة الكثيرة التى تبلغ التواتر يرد به خبر الواحد ، وأن الكثرة وأن لم تبلغ حد التواتر تقدم روايتها على رواية الأقل ، وفوق ذلك فإنه لو اعتبرت مخالفة الواحد أو الأثنين أو نحوها ناقضة للاجماع ما انعقد اجماع أصلا[٢] .

وقد انتقد الإمام الآمدى الإمام الغزالى لاشتراطه فى الإجماع اتفاق أمة محمد وفى ذلك يقول الآمدى بأن ماذكره الغزالى يؤدى إلى عدم انعقاد الإجماع

---

(١) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه — المرجع السابق ص ٥٢ ، ٥٣
(٢) محمد الزفزاف : « مذكرات فى الاجماع » لطلبة الدراسات العليا فى دبلوم الشريعة الاسلامية فى العام الدراسى ٦١/١٩٦٢ ص ١٢ .
وممن انتقد القول باتفاق الجميع واكتفى بالأغلبية الأستاذ محمود شلتوت فى كتابه « الاسلام عقيدة وشريعة » المرجع السابق ص ٤٧٤ .

إلى يوم القيامة لأن أمة محمد جملة من يتبعه إلى يوم القيامة[1] .

الرأى الثانى — سلطة التشريع يتولاها أهل الحل والعقد :

ونحن نرى أن سلطة التشريع يتولاها جميع أهل الحل والعقد من الأمة . وليس فقط طائفة المجتهدين أهل الإجماع . حقيقة أن مجتهدى الأمة يدخلون — ولا ريب — ضمن أهل الحل والعقد بل ولعلهم يأتون فى المقدمة ولكنهم لاينفردون وحدهم بسلطة التشريع وإنما يشاركهم فيها بقية أهل الحل والعقد من طوائف الأمة وفئاتها المختلفة والحجج التى نستند إليها فى ذلك نسوقها كما يلى :

أولا . أن أصحاب الرأى الأول يستندون إلى قوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . . » ويذهبون إلى أن أولى الأمر هم العلماء ، ونحن لانرى ذلك ، وإنما نرى أن أولى الأمر هم جميع أهل الحل والعقد فى الأمة ومن بينهم العلماء ، ويؤيدنا فيما ذهبنا إليه مانقله القرطبي فى تفسيره عن ابن كيسان من أن أولى الأمر هم أهل العقل والرأى وهو يعنى أهل الحل والعقد[2] . وإلى هذا الرأى أيضاً ذهبت طائفة كبيرة من العلماء[3] .

ثانياً : أن الأحاديث التى ساقها أصحاب الرأى الأول تشهد عليه ولا تشهد له . فلقد قالوا أنه وردت عدة أحاديث عن الرسول تدل على عصمة الأمة من الخطأ ، منها قوله عليه الصلاة والسلام « لاتجتمع أمتى على خطأ » وقوله « لم

---

(١) الآمدى : الأحكام فى أصول الأحكام ج ١ القاهرة — مطبعة المعارف ١٩١٤ ص ١٠٢ .

(٢) راجع ما سبق ص ١٣٦ هامش (٢)

(٣) راجع ما سبق ص ١٣٦ — ١٤١ .

يكن الله ليجمع أمتى على ضلالة « قوله » مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن « هذه الأحاديث تتحدث عن الأمة كلها وليس عن فئة واحدة منها هى فئة الفقهاء المجتهدين ولهذا السبب فقد وجد رأى فى الفقه يذهب إلى أن الإجماع لاينعقد إلا باتفاق المسلمين أجمعين — أى الأمة كلها — وحجة هذا الرأى أن النصوص التى تثبت حجية الإجماع تذكر عصمة الأمة آحاد منها أو بعضها .

إذا ثبت هذا فإن الرأى القائل بأن من يملكون سلطة التشريع هم جميع أهل الحل والعقد من طوائف الأمة المختلفة يكون هو الأكثر اتفاقا مع الأحاديث المروية عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه فى عصمة الامة ، وهى الأحاديث التى استشهد بها أصحاب الرأى الأول ، ولأن أهل الحل والعقد سوف يكونون ـ بحكم كثرتهم وتعددهم وتنوعهم ـ أكثر تمثيلا للأمة من المجتهدين .

ثالثاً : يقول أنصار الرأى الأول أن التشريع يأتى من الإجماع على حكم شرعى، والحكم الشرعى لابد أن يبنى على مستند شرعى ، وهو أمر كلا يستطيعه سوى العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد ، ولقد نسى القائلون بهذا الاعتراض أن أية قاعدة عبارة عن موضوع ومحمول أى حكم ومناط ، وأنه لذلك يتعين التفرقة بين الحكم الشرعى وبين تحقيق مناطه ، فإذا كان وجود المجتهدين ضرورى لاستنباط الحكم الشرعى ، فإن إشراك غيرهم من أصحاب الخبرة معهم أمر ضرورى لتحقيق مناط الحكم الشرعى .

فعلى سبيل المثال إذا ما أرادت الجمعية التشريعية أن تسن تشريعاً بتحريم شراب معين لأنه مسكر ، فإن الحكم وهو الحرمة يستنبطه الفقهاء المجتهدون، أما كون المشروب خمراً أولا فهذا يعرفه أهل الخبرة من غير الفقهاء .

ويبدو من الرجوع إلى ما كتبه فضيلة الأستاذ محمود شلتوت أنه يتفق معنا فيما ذهبنا إليه إذ يقول « ليس أولو الأمر خصوص المعروفين فى الفقه الإسلامى باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، فإن هؤلاء — مع عظيم احترامنا لهم — لاتعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولم يألفوا البحث فى تعرف كثير من الشئون العامة ، كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والإدارة والسياسة ، نعم هم — كغيرهم لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب الاختصاص وأولو الأمر فيه ، وهو مايتصل من التشريعات العامة بأصول الحل والحرمة فى دائرة مارسم القرآن من قواعد الشريعة[1] » .

والأمر الجدير بالملاحظة أن المرحوم الأستاذ عبدالوهاب خلاف بعد أن قرر أن الذين لهم الاجتهاد بالرأى هم الجماعة التشريعية الذين توافرت فى كل واحد منهم شرائط الاجتهاد ومؤهلاته، عاد وقرر « فإذا اختيرت جماعة متوافرة فيهم هذه المؤهلات وضمت إليها جماعة من العدول وأولى العلم بشئون الدنيا من قانونية واقتصادية وتجارية واجتماعية وصحية وغيرها ، تكونت من هاتين الجماعتين جمعية تشريعية فيها الأهلية للاجتهاد بالرأى »[٢] وليس هذا فى واقعه سوى الرأى الذى نقول به .

تلك كانت سلطة التشريع كما استقيناها من شريعة الإسلام ، يتبين من عرضها أن الله سبحانه وتعالى هدانا إلى أفضل وأكمل الأصول والقواعد .

---

(١) محمود شلتوت : « الإسلام عقيدة وشريعة » ، المرجع السابق ص ٤٦٢ ، ٤٦٤ .

(٢) عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه — المرجع السابق ص ١٢ — ١٥ .

أعطانا الحرية فى أمورنا الدنيوية ومصالحنا الاجتماعية ، وذلك بأن جعل أمرنا شورى بيننا ، ينظر فيه أهل السنة والمكانة الذين نثق بهم ، ويقررون لنا فى كل زمان ماتقوم به مصلحتنا وماتسعد به أمتنا ، لايتقيدون فى ذلك بقيد إلا هداية الكتاب العزيز والسنة الصحيحة ، وليس فيهما من قيود تمنع سير المدنية أو ترهق للمسلمين عسرا ، بل أساسها اليسر ورفع الحرج وحظر الضار وإباحة النافع .

وبذلك نكون قد انتهينا من العنصر الأول من عناصر السلطة العامة وهو سلطة التشريع ، وننتقل بعد ذلك إلى العنصر الثانى وهو سلطة التنفيذ ، وهو مانعالجه فى الفرع التالى .

الفرع الثانى

سلطة التنفيذ

سلطة التنفيذ هى السلطة المختصة بتنفيذ الشريعة ، وهى التى تعمل على تسيير المرافق العامة وانتظامها بحيث تكفل اشباع حاجات المسلمين .

والخليفة فى النظام السياسى الإسلامى هو رئيس الدولة وهو أيضاً ـ وفى الوقت ذاته ـ رئيس السلطة التنفيذية .

وإذا كان الخليفة لا يتقدم بالسلطة التنفيذية وحده بل تعاونه أجهزة كثيرة من أهمها الجهاز الوزارى ، إلا أننا سوف نقصر كلامنا عليه وحده باعتباره رئيس السلطة التنفيذية ومستودعها .

وقد ظهر نظام الخلافة فى الإسلام على أثر الاجتماع الذى عقد عقب وفاة الرسول عليه الصلاه والسلام بين المهاجرين والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة وانتهى باختيار إبى بكر خليفة لرسول الله عليه الصلاة والسلام .

وإذا كنا قد انتهينا إلى أن الأمة هى صاحبة السلطة العامة ، يباشرها عنها أهل الحل والعقد ، إلا أن هؤلاء وإن كانوا يمارسون سلطة التشريع نيابة عن الأمة إلا أنهم لا يستطيعون ممارسة التنفيذ لكثرتهم من ناحية ولتعقد أعمال التنفيذ وما تتطلبه من خبرات وتخصصات خاصة من ناحية أخرى .

وهم إن كانوا لا يستطيعون ممارسة سلطة التنفيذ بانفسهم ، إلا أن ذلك لا يحول بينهم وبين الهيمنة على هذه السلطة . . فأهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة ـــ رئيس الدولة ورئيس السلطة التنفيذية ـــ ويولونه السلطة ،

وهم الذين يقدمون له المشورة ، وهم الذين يراقبونه ، وهم الذين يعزلونه أن وجد ما يوجب ذلك .

ولسوف نعرض هنا لـكيفية تولية الخليفة ولبيان سلطته، تاركين الحديث عن حق أهل الحل والعقد فى تقديم المشورة له وفى مراقبته وفى عزله إلى الفصل الثالث من الباب الثالث المخصص لضمانات تقييد السلطة فى النظام الإسلامى .

وإذا كنا قد ذكرنا أن الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد هى التى تختار الخليفة ، وإن سلطة الخليفة ذات مضمون محدد لا يمكن تجاوزه ، إلا أن ذلك ليس مسلما به من كل الفقه . وهذا ما يدعونا إلى أن نبسط هذين الموضوعين فى مطلبين متتاليين نخصص .

الأول : لتوليه الخليفة .

والثانى : لبيان سلطته .

المطلب الأول

تولية الخليفة

جملة الآراء فى الموضوع :

يعالج الفقهاء هذا البحث عادة تحت عنوان «طريق ثبوت الخلافة أو الإمامة» ولهم فى ذلك عدة أقوال نوجزها فيما يلى :

— يقول الماوردى « والأمامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد . والثانى بعهد الامام من قبل[1] » .

— ويقول أبو الحسن الأشعرى « اختلفوا هل هى (يقصد الأمامة) بنص أم قد تكون بغير نص ، فقال قائلون : لا تكون إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف ، وكذلك كل إمام ينص على إمام بعده فهو بنص من الله سبحانه على ذلك وتوقيف عليه . وقال قائلون : قد تكون بغير نص ولا توقيف . بل بعقد أهل العقد[2] .

— ويقول صاحب المواقف « تثبت (أى الخلافة) بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وتثبت أيضاً ببيعة أهل الحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة أى لأكثرهم فإنهم قالوا لا طريق إلا النص[3] » .

---

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ٦ .

(٢) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، استانبول ، مطبعة الدولة سنة ١٩٢٩ جـ ٢ ص ٤٥٩ .

(٣) الايجى (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى) المواقف ، شرح الجرجانى الطبعة الأولى ـ مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م جـ ٨ ص ٣٥١

— ويقول القرطبي « اختلف فيما يكون به الإمام إماما وذلك ثلاث طرق: أحدهما : النص . . . وذلك أن النبي نص على أبي بكر بالإشارة وأبو بكر على عمر ، فإذا نص المستخلف على واحد معين كما فعل الصديق ، أو على جماعة كما فعل عمر وهو الطريق الثاني ويكون التخيير إليهم في تعيين واحد منهم كما فعل الصحابة رضي الله عنهم . الطريق الثالث : إجماع أهل الحل والعقد(١) » .

— وفي حاشية ابن عابدين « يصير إماما بالمبايعة ، وكذلك باستخلاف إمام قبله وكذا بالتغلب والقهر كما في شرح المقاصد وقال في المسايرة ويثبت عقد الإمامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي والتدبير(١) » .

— وفي مغني المحتاج « وتنعقد الإمامة بثلاثة طرق أحدها البيعة ، كما بايع الصحابة أبا بكر ، وثانيهما استخلاف الإمام وثالثهما استيلاء شخص متغلب على الإمامة(٣) » . .

وهذه الأقوال جميعها يمكن ردها إلى آراء أربعة :

الأول : ويرى أن الخلافة يمكن أن تثبت بالتغلب أو القهر أو الاستيلاء وكلها عبارات بمعنى واحد .

الثاني : ويرى أن الخلافة تثبت بالنص .

---

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن - كتاب الشعب (٣) ص ٢٢٩ ، ٢٣٠
(٢) حاشية ابن عابدين ج ٢ ص ٣٦٩ المطبعة المصرية ببولاق سنة ١٢٨٦ هـ
(٣) محمد الشربيني الخطيب : مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ج ٤ ص ١٢٠ - ١٢١ القاهرة ١٣١٨ هـ وفي نفس المعنى .
شهاب الدين احمد بن حجر : تحفة المحتاج بشرح المنهاج ج ٩ هامش ص ٨٦ وهامش ص ٧٨ - القاهرة مطبعة بولاق سنة ١٢٩٠ هـ .

الثالث : ويرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بولاية العهد أو بالاستخلاف .

الرابع : يرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بالبيعة أو الاختيار أو الاتفاق وكلها عبارات بمعنى واحد

وبعد أن نستعرض كل رأى من هذه الآراء، مبينين حجته التى يستند إليها مناقشين تلك الحجة ، نعقب عليها جميعا بالرأى الذى نراه[1] .

الرأى الأول : الاستيلاء كطريقة لثبوت الخلافة :

القائلون بهذا الرأى فى الواقع فريقان :

الفريق الأول : وينظر إلى الاستيلاء أو التغلب على أنه أحد طرق ثبوت الخلافة .

---

(١) ونود أن نلفت النظر إلى أن تحديد الآراء التى قيل بها فى ثبوت الخلافة بأربعة آراء لا يتعارض مع ماذهب إليه البعض كالباقلانى وغيره من أن الأمة متفقة على أنه ليس هناك طريق لإثبات الإمامة إلا النص والاختيار (الباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) القاهرة — الفكر العربى سنة ١٩٤٧ ص ١٦٤ .

ذلك أن لفظ (النص) فى عبارة الباقلانى وغيره ممن ذهب مذهبه تشمل النص من الرسول عليه الصلاة والسلام ، والنص من الخليفة الحالى إلى من يليه وهو ماأطلقنا نحن عليه عبارة ولاية العهد والاستخلاف وافضلنا معالجته كرأى مستقل منعا من حدوث لبس . ذلك ان عبارة (النص) إذا ماأطلقت يحتمل ألا تحمل إلا على حمل النص على الله أو رسوله . اما بالنسبة لطريق الغلبة أو القهر أو الاستيلاء فلم يلتفت إليها هو وكثيرون غيره من كبار العلماء لأنها ليس محل إتفاق الأمة ولم تقل بها إلا طائفة قليلة . وقد آثرنا التعرض لها بالمناقشة وبيان وجه الصواب فيها حتى لا نترك شبهة لمشتبه .

الفريق الثانى : يرى أن الاستيلاء هو الطريق الوحيد لثبوت الخلافة(١).

ورأى الفريق الأول نجده معروضا فى حاشية ابن عابدين » وفى تحفة المحتاج و « مغنى المحتاج » على النحو السالف بيانه(٢).

ففى مغنى المحتاج « وثالثها (أى ثالث طرق انعقاد الخلافة) باستيلاء شخص متغلب على الامامة جامع للشروط المعتبرة فى الامامة على الملك بقهر وغلبة بعد موت الامام لينتظم شمل المسلمين ، أما الاستيلاء على الحى فإن كان الحى متغلبا انعقدت إمامة المتغلب عليه ، وإن كان إمامة ببيعة أو عهد لم تنعقد امامة المتغلب عليه(٣) ».

فطبقا لهذا الرأى لا يصلح الاستيلاء أو القوة بصفة مطلقة كطريق لثبوت الخلافة وإنما هو مفيد فى كل الأحوال بشرطين ، ويفرق فيه بين حالة موت الامام وحالة حياته . أما الشرطان المطلوبان فهما :

الأول : أن يكون الإمام المتغلب جامعا للشروط المطلوبة فى الخليفة .

الثانى : أن يحقق هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم ، فإذا لم يتحقق ذلك لم تثبت له الخلافة بهذا الطريق . وهذا شرط فى غاية الأهمية كما سنرى .

وتحقق هذين الشرطين ليس بكاف وحده لثبوت الامامة، فى كل الأحوال، وإنما يتعين التفرقة بين حالتين :

---

(١) والو قنع أن وصف القائلين بهذا الرأى بأنهم فريق تجوز كبير ذلك أننا لم نجد ذلك الرأى إلا لدى واحد من العلماء المحدثين هو الأستاذ على عبد الرازق .

(٢) راجع ماسبق ص ١٨٤ .

(٣) مغنى المحتاج — المرجع السابق ج ٤ — ص ١٣١ .

الأولى : حالة ما إذا تم الاستيلاء على الخلافة إثر وفاة الخليفة ، فنى هذه الحالة يمكن طبقا لهذا الرأى أن تنعقد لامامة للمتغلب إذا ما توافر الشرطان السالف الإشارة إليهما بأن كان مستجمعا لشروط الخلافة ، وتحقق من هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم .

الثانية : حالة الاستيلاء على الخلافة فى ظل خليفة حى قائم ، وهنا يفرق بين أمرين :

أولهما : إن كان الخليفة الحى قد استولى بدوره على الخلافة بالقوة فنى هذه الحالة تثبت خلافة المتغلب عليه .

وثانيهما : إن كان الخليفة الحى قد انعقدت له الخلافة ببيعة أهل الحل والعقد فنى هذه الحالة لاتثبت الخلافة للمتغلب . وهذا وحده يدل على أن ثبوت الخلافة ببيعة أهل الحل والعقد أقوى من ثبوتها بالقوة . وأن الخلافة لم تثبت للمتغلب فى الحالة الأولى (حالة وفاة الخليفة) إلا لأنه وقد مات الخليفة فلا توجد بيعة لأحد .

ومع أن التفرقة السالف الاشارة إليها وكذلك الشروط التى سبقتها قد قيدت كثيراً من هذا الرأى إلا إننا مع ذلك لا توافق على مبدأ أن القوة أو الغلبة تصلح طريقا شرعيا لاكتساب الخلافة ، ذلك أنه إذا ما فتح طريق القوة كان ذلك أكبر خطر على الشرعية ، وكان فيه القضاء على مبدأ الشورى وهو أحد الدعائم التى يقوم عليها النظام الإسلامى ، وما يمثله ذلك من افتئات على حقوق الأمة صاحبة الحق فى اختيار الخليفة .

ويؤيد هذا النظر ما نقله القاضى أبو يعلى الفراء عن الامام أحمد بن حنبل رضى الله عنه إذ يقول : « قال أحمد بن حنبل رضى الله عنه فى رسالة عبد روس بن مالك العطار من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين

لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه إماما عادلا كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين ، قوله من غلبهم بالسيف يريد الغلبة لتظرائه ممن يطلب الأمر ، فإذا غلبهم فبايعة الناس بعد ذلك صار خليفة ولم يرد به أن يصير بنفس الغلبة[1] »

فمن ذلك يتبين أن الغلبة أو القوة لا تصلح وحدها طريقا لثبوت الخلافة وإنما يتعين أن يتبع ذلك مبايعة الجماعة المسلمة ، فإذا ما تم ذلك يكون طريق ثبوت الخلافة هو هذه المبايعة وليس الغلبة أو القوة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه في ظل الشروط التي قيد بها أصحاب هذا الرأي رأيهم ، وأهمها في نظرنا أن يحقق الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم فإنه يتعذر إن لم يكن يستحيل أن يوجد هذا الطريق -طريق القوة- لثبوت الخلافة ذلك أن انتظام شمل المسلمين لن يتم إلا إذا بايعوا ذلك المتغلب فإذا بايعوا كانت هذه المبايعة وليس القوة هي طريق ثبوت الخلافة . أما إذا لم يبايعوا فلا يمكن أن تتحقق وحدة أو انتظام شمل المسلمين وبذلك يتخلف الشرط ، ومتى تخلف الشرط فلن تحقق القوة أثرها في اكتساب الخلافة .

أما رأي الفريق الثاني :

الذي يرى في القوة الطريق الوحيد لثبوت الخلافة فيعرضه الأستاذ على عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم ولم نجده معروضا عند غيره من علماء المسلمين ، ومبلغ علمنا أن أحدا غيره لم يقل به .

---

(١) القاضي أبو يعلى الفراء : كتاب الأمامة ضمن (المعتمد في أصول الدين) النسخة الفريدة في الظاهرية بدمشق ورقة ٨٧ – ١٠٦ وكان نقلا من كتاب (نصوص الفكر السياسي الاسلامي) دار الطليعة بيروت ١٩٦٦م ليوسف أيبش ص ٢٢٢ – ٢٢٣ .

يقول الاستاذ على عبد الرازق «الأصل فى الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة إلى أختيار أهل الحل والعقد إذ الأمامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن أختاروه إماما للأمة بعد التشاور بينهم» ثم يضيف «غير إننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة فى الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت إلا فى النادر قوة مادية مسلحة، ويضيف كذلك «قد يسهل التردد فى أن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين مثلا شادوا ملكهم على أساس القوة المادية، وبنوه على قواعد الغلبة والقهر، ولكن ايسهل الشك فى أن عليا ومعاوية رضى الله عنهما لم يتبوآ عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيف، وعلى اسنة الرماح، وكذلك الخلفاء من بعد إلى يومنا هذا[1]» وفى موضع آخر يقول «وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبى بكر واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوابع الدولة المحدثة وأنها إنما كانت تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف[2]» ثم أورد بعض أمثلة للمناقشات التى دارت فى اجتماع السقيفة أثر امتداد المناقشة وعلى الخصوص ما صدر من أبى سفيان وسعد بن عبادة واراد أن يستخلص منها ما يؤيد وجهة نظره من ثبوت خلافة أبى بكر بالقوة أو بالغلبة[3]. ويضيف فى موضع آخر «وطبيعى فى الأمم الإسلامية بنوع خاص أن لا يقوم فيهم ملك إلا بحكم الغلبة والقهر أيضاً فإن الإسلام هو الدين الذى لم يكتف بتعليم أتباعه فكرة الاخاء والمساواة وتلقينهم مذهب أن الناس سواسية كأسنان المشط، وأن عبيدكم الذين هم ملك يمينكم أخوانكم

---

(١) على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق ص ٢٤ — ٢٥.
(٢) على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق ص ٩٢.
(٣) على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق ص ٢٦ — ٢٧.

فى الدين ، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض لم يكتف الإسلام بتعليم أتباعه ذلك المذهب تعليما نظريا مجردا ولكنه أخذ المسلمين به أخذا عمليا وأدبهم به تأديبا ومرنهم عليه تمرينا وشرع لهم الأحكام قائمة على الأخوة والمساواة ، وأجرى عليهم الواقعات ، وأراهم الحادثات ، فاحسوا بالأخوة إحساسا ولمسوا المساواة لمسا ... ولم تتم دولتهم إلا حين كان ينادى أحدهم خليفته فوق المنبر: لو وجدنا فيك أعوجاجا لقومناه بسيوفنا » .

ويستخلص هو من ذلك « من الطبيعى فى أولئك المسلمين الذين يدينون بالحرية رأيا ويسلكون مذاهبها عملا ، ويأنفون الخضوع إلا لله رب العالمين .. من الطبيعى فى أولئك الاباة الأحرار أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذى يطالب به الملوك رعيتهم إلا خضوعا للقوة ونزولا على حكم السيف القاهرة(١) .

ذلك رأى الأستاذ على عبد الرازق نقلناه عنه كما عرضه فى كتابه ذلك العرض الذى يحمل بين طياته عناصر هدمه. فاولا يرى الأستاذ على عبد الرازق كما يقول أن الأصل فى الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة الى أختيار أهل الحل والعقد ، غير أن الواقع كان يدور على خلاف ذلك اذ كانت ترتكز على القوة وحدها . ونحن نتساءل عن المقصود بهذا الأصل الذى يشير اليه . أليس هو المبدأ أو القاعدة المستخلصة من شريعة الاسلام . فإذا كانت القاعدة أو حكم القانون أو الأصل كما يقرر هو أن الخلافة انما تكون بالاختيار فهل يكون الاسلام وشريعته مسئولين عن الانحراف فى تطبيق هذه القاعدة أن علمنا بهذا الانحراف ؟ وهل يحسب الانحراف فى تطبيق القانون على القانون نفسه ؟ اننا حين نقرر أن الخلافة انما تثبت بالاختيار انما نقرر حكم الشريعة

(١) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٢٢ .

بصرف النظر عما انحرفت اليه عنها ـ بعد دولة الخلفاء الراشدين ـ حكومات الواقع الاستبدادية — فالبحث هو بيان لحكم الشريعة وليس الواقع المادى مهما خالفها ومهما طال امده . ثانيا : ومن الغريب الذى لم يقل به أحد قوله « أن خلافة أبى بكر قامت على أساس القوة والسيف » ، ثم استشهاده بحدة المناقشات التى دارت فى اجتماع السقيفة كدليل على ذلك . ونحن لاندرى كيف تصل المناقشات مهما كانت حدتها الى حدة السيف أو القوة . ومع ذلك فإن هذه المناقشات الحادة الحادة أن صح الاستناد اليها فهى دليل على حرية الرأى التى كانت مكفولة فى هذا الاجتماع التاريخى ، ولا نظن أن حرية الرأى توجد حيث يوجد السيف أو القوة . ومع ذلك إن نحن ذهبنا الى اجتماع السقيفة وانتظرنا حتى انتهت المناقشات فيه ، وأبدى من أراد من الحاضرين رأيه بحرية تامة فإننا نجد أن اجتماع السقيفة قد انتهى بمبايعة معظم الحاضرين من مهاجرين وأنصار لأبى بكر الصديق . ومع ذلك فهل تمت تولية أبى بكر الخلافة بهذه المبايعة ؟

يذكر الطبرى أنه بعد أن تم تجهيز الرسول ومواراته ، طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام ، فحضروا الى المسجد حيث وقف عمر بينهم قائلا « . . . وأن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله وثانى اثنين اذهما فى الغار فقوموا فبايعوا » ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة السقيفة[1] .

وعلى ذلك فتعتبر بيعة أبى بكر ناشئة عن شورى المسلمين ورضائهم ،

---

(١) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، مكتبة خياط بيروت سنة ١٩٦٥ القسم الرابع ص ١٨٢٨ — ١٨٢٩ وراجع كذلك فى نفس المعنى سيرة ابن هشام — القسم الثانى ص ٦٦٠ — ٦٦١ .

ويعتبر انتخابه حرا لاجبر فيه ولا استبداد . وفي هذا يقول ابن تيمية « .. والصديق صارا اماما بمبايعة أهل القدرة . . ولو قدر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة ، وامتنع سائر الصحابة عن بيعته لم يصر إماما لذلك وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الناس ، وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه وأطاعوه ، لو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما[1] . والحق إننا لم نجد أحدا قال قولة الأستاذ علي عبدالرازق بخصوص خلافة أبي بكر حتى من المستشرقين الأجانب مع ما فيهم من تعصب . فبعد أن استعرض « موير Muir مادار في اجتماع السقيفة انتهى إلى أن أبا بكر قد انتخب خليفة انتخابا حرا ، وكذلك انتهى جود فرى Gaudefory [2] .

وما ذكرنا من خلافة أبي بكر من أنها كانت برضا المسلمين ومشورتهم واختيارهم يصدق أيضاً بالنسبة لخلافة عمر وعثمان ، ولم يقل أحد — حسب علمنا — ان خلافة أى منهما إنما قامت على حد السيف أو بالقوة أو الغلبة .

ثالثا : وبالنسبة لما قاله عن علي رضى الله عنه من انه لم يتولى الخلافة إلا تحت ظلال السيوف ، فإن ذلك بدورة غير صحيح .

فالثابت تاريخيا أنه لما قتل عثمان رضى الله عنه واستولى أهل الفتنة على المدينة وهددوا أهلها إذا لم يختاروا أحد لخلافة عثمان ، أراد الصحابة حصر هذه الفتنة ، فعرضوا الخلافة على علي ثم على طلحة والزبير فرفضوا جميعاً .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ تحقيق د. محمد رشاد سالم ، مكتبة دار العروبة ١٩٦٢ ، ص ٣٦٧ .

(٢) Muir : The Caliphate,Its rise,Decline and Fall
سنة ١٩٢٤ أدنبرة ص ٢ — ٤ وكذلك ١٣٣ .
Gaudefoby : Les Institutions mnsu Imans Paris ص١٣٣

عند ذلك أقسم أهــل الفتنة على الفتك بأهل المدينة إذا لم يقدموا رجلا للخلافة .

فاجتمع وجوه المهاجرين والأنصار عشية اليوم الثالث من مقتل عثمان وسألوا عليا الخلافة وألحوا عليه وناشدوه أن يحفظ بقية الأمة ويصون دار الهجرة وذلك لعلمهم أنه أصلح من يقوم بهذا الأمر ، فقبل بعد لأى ، ومد يده فبايعه جماعة من حضر منهم خزيمة بن ثابت وأبو الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة ، وعمار فى رجال كثيرين من المهاجرين والإنصار[1] .

ومن ذلك يتبين أنه لم تـكن لعلى من قوة ليستند إليها — والقوة يومئذ كانت للثائرين الذين استولوا على المدينة — ولم يقل أحد أنهم فضلوا عليا على غيره أو أنهم هم الذين جاءوا به بدليل أنهم عرضوا الخلافة عليه وعلى غيره وإنما الذى ألح عليه فيها هم وجوه المهاجرين والأنصار وهم الذين بايعوه .

رابعا : وأعجب من ذلك كله أنه أراد أن يجعل من تعاليم الإسلام عن الأخاء والمساواة سببا لاستناد الخلافة إلى القوة والقيام عليها ، لأن هــذه التعاليم غرست الحرية والمساواة فى نفوسهم فأصبح من العسير إخضاعهم إلا بالقوة . وقد ساق ذلك كله فى حجة هى غاية فى الضعف والتناقض فيقول « من الطبيعى فى أولئك المسلمين الذين يؤمنون بالحرية رأيا .. ويأنفون الخضوع إلا لله رب العالمين .. من الطبيعى أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم ، ذلك الخضوع الذى يطالب به الملوك رعيتهم إلا خضوعاً بالقوة ونزولا على حكم السيف القاهر » فكيف يستقيم القول أن من يأنف الخضوع إلا لله رب العالمين يمكن أن تخضعه القوة ؟ ثم وهل — طبقاً لأحكام الإسلام — يطالب الخلفاء رعيتهم

---

(١) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة — المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

خضوعاً يماثل الخضوع الذي يطالب به الملوك رعاياهم حتى يأنفه المسلم ولا يخضع له إلا بالقوة. الحق أنه كلام مفكك وضعيف أن صدق بالنسبة للملك فلا يصدق على الخلافة الراشدة.

وإذا تمهد ذلك كله فإن طريق القوة أو الغلبة والاستيلاء لا يصلح في نظرنا طريقا لثبوت الخلافة.

الرأى الثانى — النص كطريق لثبوت الخلافة :

والقائلون بالنص هم الشيعة. وهم فريقان المعتدلون منهم وهم الزيدية يرون أنه وإن كان الأصل فى ثبوت الأمامة أن يكون الامام منصوصاً عليه بالوصف إلا أنه يجوز لأهل الحل والعقد أن يختاروا أماما غير المنصوص عليه.

وتفصيل ذلك عندهم أن الامام يتعين ان يكون منصوصا عليه بالوصف لا بالاسم، وأوصاف الامام التى اشترطوها هى أن يكون فاطمياً، ورعاً، عالماً، سخياً يخرج داعياً الناس لنفسه. وهذه الصفات للامام الأفضل الكامل وهو بها أولى من غيره. ومع ذلك فقد جوزوا أمامة المفضول مع وجود الفاضل فقالوا بأنه إذا اختارا ولو الحل والعقد فى الأمة أماما لم يستوف بعض هذه الصفات وبايعوه صحت إمامته ولزمت بيعته، وبنوا على ذلك الأصل صحة إمامة أبى بكر وعمر(١).

أما بقية الشيعة وعلى رأسهم الامامية فيذهبون إلى أن الطريق الوحيد الذى يعرف به الامام هو النص من الرسول عليه الصلاة والسلام ولا دخل للاختيار فيه.

(١) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ، حياته وعصره — آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربى عام ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م ص ١١٦ — ١١٧.

والأساس العام الذى يستند إليه الشيعة هو أن الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الامام بنصبهم ، بل هى قضية أصولية ، وهى ركن الدين ، لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه إلى العامة بل يجب عليهم تعيينه للأمة[1] .

ويتفق هؤلاء الشيعة على أن على ابن أبى طالب رضى الله عنه هو الخليفة المختار من النبي نصاً ووصية ، إما جلياً وإما خفياً ، واعتقدوا أن الأمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيرة أو بتنقية من عنده[2] .

وبعد هذا الأساس العام لمذهبهم ، يستند القائلون بهذا الرأى إلى جملة أدلة فرعية ترجع كلها إلى بعض آثار عن النبي ﷺ ، استخلصوا منها أن أن النبي عليه الصلاة والسلام قد عين علياً رضى الله عنه خليفة من بعده[3] مثل قوله عليه الصلاة والسلام :

— من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ مكتبة الحلبي ١٣٨٧هـ — ١٩٦٧م صفحة ١٤٦ ، وفى نفس المعنى :

ابن خلدون — المقدمة — المرجع السابق ص ١٢٨ وما بعدها ، محمد أبو زهرة — تاريخ المذاهب الاسلامية حـ ١ — دار الفكر العربى ص ٣٩ د محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ، المرجع السابق ص ١٥٥ وما بعدها ، د. أحمد شلبي : السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى — المرجع السابق ص ٦٤ وما بعدها .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، المرجع السابق ص ١٤٦ .

(٣) راجع فى هذه الأدلة وسابقتها الشهرستانى : الملل والنحل — المرجع السابق ص ١٦٢ — ١٦٤ ، ومحمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية — المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧ ،

— أنت منى بمنزلة هارون من موسى .

— « أقضاكم على » ويرون أن هـذا القول نص فى الامامة ، فإن الامامة لا معنى لها إلا أن يكون أقضى القضاة فى كل حادثة ، والحاكم عـلى المتخاصمين فى كل واقعة وهو معنى قوله سبحانه وتعالى : (أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم) فقالوا : فأولو الأمر من إليه القضاء والحكم .

ثم يضيفون إلى هذه الآثار بعض الاستنباطات التى استنبطوها من وقائع كانت من النبي ﷺ ومنها :

— أن النبي ﷺ لم يؤمر على سيدنا على أحداً من الصحابة قط .
فحينما انفرد عن رسول الله فى غزوة أو سرية كان هو الأمير ، بخلاف أبى بكر وعمر وغيرهما من كبار الصحابة فإنهم كانوا أحياناً أمراء وأحياناً تكون الأمرة لغيرهم .

— ويقولون أيضاً عندما جعل الرسول أبا بكر أميراً للحج ونزلت سورة « براءة » أرسل (علياً) بها ليتلوها على الناس فى موسم الحج ولم يجعل ذلك لأبى بكر مع أنه كان الأمير .

ونحن لا نسلم بدعوى القائلين بالنص طريقا لثبوت الخلافة سواء فى ذلك دعوى القائلين بالنص وحده أو دعوى القائلين به مع غيره ، ونحن لا نسلم بأدلتهم التى استندوا إليها سواء فى ذلك أصلهم العام أو أدلتهم الفرعية .

أما أصلهم العام — وأولى بنا أن نسميه شبهتهم العامة — فهو أن الأمامة من أركان الدين . والحق أنها ليست كذلك وإنما هى من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الأمة . ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولكان

عليه الصلاة والسلام قد استخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة ، ولكان استخلافه هذا قد اشتهر كما اشتهر أمر الصلاة(١) .

وأما أدلتهم الفرعية على تعيين علي بالذات ، فأولها استشهادهم بحديث « من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » قالوا فالمولى في اللغة بمعنى أولى ، فلما قال « فعلي مولاه » بفاء التعقيب ، علم أن المراد بقوله مولى أنه أحق وأولى ، فوجب أن يكون أراد بذلك الأمامة وأنه مفترض الطاعة(٢) .

ونرد على هذا الدليل بما يأتي :

١ — إن معنى « مولى » إنما ينصرف على وجوه : فمنها المولى بمعنى الناصر ، ومنها المولى بمعنى ابن العم ، ومنها المولى بمعنى الوالي المحب ، ومنها المولى بمعنى المكان والقرار ، ومنها المولى بمعنى للمعتق المالك للولاء ، ومنها بمعنى الجار ، ومنها المولى بمعنى الصهر ، فهذا جميع ما يحتمله قوله « مولى » ، وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى إمام واجب الطاعة(٣) .

٢ — وفضلا عن ذلك فإن هذا الحديث مختلف في صحته فقد طعن فيه أبو داود السجستاني وأبو حاتم الرازي واستدلا على بطلانه بأن النبي قال : « مزينه وجهينه وغفار وأسلم موالي دون الناس كلهم ليس لهم مولى دون الله ورسوله » . قالوا فلو كان قد قال : « من كنت مولاه فعلي مولاه » لكان أحد الخبرين كذباً(٤) .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة — المرجع السابق ص ٢٣٦ .
(٢) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، كتاب الشعب (٣) ص ٢٨٨ .
(٣) القاموس المحيط جـ ٤ ص ٤٠١ .
(٤) القرطبي : المرجع السابق .

٣ — وحتى إذا كان هذا الحديث صحيحاً فليس فيه ما يدل على النص لعلى ، وإنما يدل على فضيلته ، وذلك أن من بين معانى المولى الولى فيكون معنى الخبر من كنت وليه فعلى وليه ، وكان المقصود من الخبر أن يعلم الناس فضل على

٤ — أن هذا الخبر . قد ورد على سبب ليس هو قطعاً الحكم أو الخلافة، وقد اختلف فى السبب . فقيل أن أسامة وعلياً اختصما فقال على لأسامة أنت مولاى فقال لست مولاك بل أنا مولى رسول الله فذكر للنبي فقال « من كنت مولاه فعلى مولاه .. » وقيل إن علياً لما قال للنبي فى قصة الأفك فى عائشة رضى الله عنها : النساء سواها كثير فشق ذلك عليها ، فوجد أهل النفاق مجالا فطعنوا عليه وأظهروا البراءة منه ، فقال النبي هذا المقال رداً لقولهم تكذيباً لهم[1] . وقيل أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد أشار فى بعض أحاديثه إلى ماسوف يكون بعده من الفتن ؛ وحين قيل له يارسول الله إلا تستخلف ؟ فقال أن تولوا أبا بكر تجدوه قوياً فى أمر الله ضعيفاً فى نفسه ، وإن تولوها عمر تجدوه قوياً فى أمر الله قوياً فى نفسه ، وإن تولوها علياً — ولن تفعلوه — تجدوه هادياً يسلك بكم الطريق المستقيم . فإذن قد علم رسول الله أن الناس لا يجتمعون على على ؛ وأنه ستكون فتنة وفرقة ؛ فقال عليه الصلاة والسلام هذا القول (من كنت مولاه فعلى مولاه) ليحذر الناس من البراءة من على كما فعل أهل النهر حين خالفوه فى أمر الحكمين[2] .

وأما دليلهم الثانى وهو خبر (أنت منى منزلة هارون من موسى إلا أنه

---

(١) القرطبى — الجامع لأحكام القرآن — المرجع السابق ص ٢٠٨ — ٢٢٩ .

(٢) د. عبد الفتاح عبد الله بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية ٢ من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية ص ١٦٨ .

لا نبي بعدي) فإنه لا يدل بدوره على الخلافة بمعنى الأمامة وإنما الذى يدل عليه الصلاة والسلام استخلف عليا على أهله وعلى المدينة عندما توجه إلى غزوة تبوك ، لأنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك فى هذه الغزوة لما خلفه بالمدينة وماج أهل النفاق وكثروا وقالوا : قد أبغض عليا وقلاه ؛ وقال سعد بن أبى وقاص وهو العهدة فى رواية هذا الحديث ؛ فلحق بالنبي فقال يارسول الله : أتتركنى مع الأخلاف ؟ فقال أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ؛ أى أنى لم أخلفك بغضاً ولا قلى كما أن موسى لم يخلف أخاه هارون فى بنى اسرائيل ، لما توجه لكلام ربه بغضا ولا قلى ؛ والذى يدل على هذا المعنى هو أننا نعلم أنه كان لهارون من موسى منازل منها : أنه كان أخاه ، ومنها أنه كان شريكا له فى النبوة ؛ ومنها أنه خلفه فى قومه لما توجه لكلام ربه ، وليس منها أنه خلفه بعد موته لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرة وإنما خلف موسى بعد موته (يوشع بن نون) فلا يجوز أن يكون النبي قد عنى بقوله (أنت منى بمنزلة هارون من موسى) أنه أخوه لأبيه وأمه ، ولا أنه يخلفه بعد موته لأن هذه المنزلة لم تكن لهارون من موسى ، فتعين أنه إنما أراد أنه يخلفه على أهله وعلى المدينة عند توجهه عليه الصلاة والسلام إلى هذه الغزوة كما خلف موسى أخاه هارون فى قومه عند توجهه لكلام ربه[1] .

وأما دليلهم الثالث وهو خبر (أقضاكم على) والاستناد فى تأويله إلى آية (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) للقول بأن المقصود من ذلك الخلافة وأنه أمر بطاعة على ، فإنه أمر لا يمكن التسليم به .

---

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، المرجع السابق كتاب (٣) ص ٢٢٩ وراجع فى نفس المعنى :
الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة ، المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

فالخبر كما هو واضح إن دل على شيء فعلى مقدرة على فى الفصـــل بين المتخاصمين وليس فيه من قريب أو بعيد مايفيد النص أو التوصية بإمامته رضى الله عنه ، وأما تأويل أولى فى الآية فى بأنهم — بعدالرسول — على رضى الله عنه ثم أبنائه من بعده فهو تأويل غير صحيح .

وقد سبق لنا عرض كافة الآراء التى قيلت فى تفسير هذة الآية ، ولم يكن من بينها هذا القول . وعلى ذلك فتخصيص هذه الآية بأهل البيت تحـكم لا دليل عليه .

يتبقى بعد ذلك الواقعتان التان استنبطوا منها هذا العهد أو الوصية لعلى : وأولهما تتعلق بأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يؤمر على سيدنا على قط أحداً من الصحابة والثانية أنه عندما نزلت سوة « براءة » أرسل النبي ﷺ عليا ليقرأها على الناس فى موسم الحج ، ولم يجعل ذلك لأبى بكر مع أنه كان أميراً للحج .

وفى رأينا أن مثل هذه التصرفات من الرسول عليه الصلاة والسلام ترجع أنه كان يضع الرجل المناسب فى المـكان المناسب وذلك لأسباب وصفات قد تتوافر فيه دون غيره من الناس وهو أمر لا شك أنه عليه الصلاة والسلام كان يدركه أكثر من غيره .

وبناء على ذلك فإنه لا يصح أن يستخلص من هذه التصرفات ما هو أبعد من ذلك القول بأنها كانت تعني النص بالخلافة لعلى رضى الله عنه فدعوى النص هذه يجب أن تستند إلى نصوص صريحة واضحة ولا تستخلص على هذا النحو المتعسف .

وبعد تفنيد الحجج التي استند إليها القائلون بالنص ، نسوق بعض الأدلة على أن دعوى النص على إمام بعينه سواء كان عليا أو غيره لا تقوم على أساس.

فأولا : لو كان النبي صلى الله عليه وسلم نص على إمام بعينه لشاع ذلك وذاع ونقل إلينا كما نقـــل خبر تولية النبي لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله ابن رواحة وغير هؤلاء من امرائه عليه الصلاة والسلام وهو خبر أقل خطراً وأهمية من خبر تولية الامام. فلما لم يحدث ذلك وكانت أكثر الأمة تنكر النص فإن ذلك يكون دليلا واضحا على بطلان ما ذهبوا إليه من دعوى النص .

ثانياً : أنه لو كان هناك نص على أحد لما اختلف الصحابة فى ذلك بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى حتى قال الأنصار منا أمير ومنكم أمير .

ثالثاً : ومما يبطل قول من قال بالنص أن أبا بكر قال لعمر يوم السقيفة : « أبسط يدك أبايعك فلو كان رسول الله نص على أمامته أو أمامة على أو العباس كما قيل لم يجزان يقول أبو بكر لعمر « أبسط يدك أبايعك»[1] .

رابعاً : كذلك مما يدل على عدم وجود نص احتجاج الصحابة على خلافة أبى بكر بقياسها على الصلاة فى قولهم : ارتضاه الرسول عليه الصلاة والسلام لديننا أفلا ترضاه لدنيانا فلو كان هناك نص لأخذوا به ولما صح إلتجاؤهم إلى القياس .

خامساً : ومما يدل على ذلك أيضاً قول على للعباس رضى الله عنهما حين دعاه للدخول إلى النبي صلاة الله وسلامه عليه يسألونه عن شأنهم فى العهد فأبى على ذلك وقال أنه إن منعنا منها فلا نطمع فيها إلى آخر الدهر .

سادساً : ويدل عليه أخيراً قول عمر رضى الله عنه حين طعن وسئل فى

---

(١) أبو الحسن الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع » بيروت ١٩٥٢ ص ٨١ — ٨٣ .

العهد فقال إن أعهد فقد عهد من هو خير منى يعنى أبا بكر ، وأن أترك فقد ترك من هو خير منى يعنى أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يعهد[1] .

كان ذلك رأى القائلين بالناس وتفيدنا له . والذى يلفت النظر فى هذا الرأى أن القائلين به من الشيعة كما قلنا .

والسبب فى ذلك أن المذهب الشيعى قد تأثر بالنزعة الفارسية . فالعرب يدينون بالحرية بينما الفرس يدينون بالملك وبالوراثة فى البيت المالك ، ولا يعرفون فكرة انتخاب الحاكم أو رئيس الدولة . وقد انتقل النبي إلى الرفيق الأعلى ولم يترك ولدا فأولى الناس بعده — على هـذا المنطق — ابن عمه على بن أبى طالب[2] .

إذا انتهينا إلى ذلك أصبح واضحاً أن هذا الرأى القائل بالنص طريقاً لثبوت الأمامة رأياً لاسند له ويتعين لذلك طرحه لننتقل إلى الرأى الذى يليه.

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

(٢) ويؤيد هذا النظر أستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة : فى تاريخ المذاهب الاسلامية — المرجع السابق ص ٤١ — ٤٢ . حيث يرى أنه مما يزكى هذا النظر أن أكثر أهل فارس إلى الآن من الشيعة وأن الشيعة الأولين كانوا من فارس .

وراجع فى نفس المعنى :

د. محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية المرجع السابق ص ٦٠ .

الرأى الثالث : ولاية العهد والاستخلاف كطريق لثبوت الخلافة[1] :

يقول صاحب المواقف « تثبت (الخلافة) بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالاجماع وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد . . » . وفى حاشية ابن عابدين « يصير أماما بالمبايعة وكذا باستخلاف أمام قبله وكذا بالتغلب والقهر[2] » . وفى الأحكام السلطانية « وأما انعقاد الامامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتنا كروهما . أحدهما : أن أبا بكر رضى الله عنه عهد إلى عمر رضى الله عنه فأثبت المسلمون أمامته بعهده . والثانى : أن عمر رضى الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقى الصحابة منها . وقال على للعباس رضوان الله عليهما حين عاتبه على الدخول فى الشورى : كان أمراً عظيما من أمور الاسلام لم أر لنفسى الخروج منه ، فصار العهد بها إجماعا فى انعقاد الأمامة »[3] .

---

(١) تختلف ولاية العهد عن الاستخلاف بعض الشىء وإن كان حكمهما واحد . فالأصل الذى يدل عليه فعل الصحابة أن الاستخلاف لا يكون إلا عندما تحضر الوفاة الخليفة فيستخلف غيره ان يرشحه للخلافة كما فعل أبو بكر وعمر فانهما لم يستخلفا إلا لما حضرتهما الوفاة ، ولا يبتغى الخليفة من هذا الاستخلاف إلا توجيه الأمة إلى الرجل الصالح للخلافة . أما ولاية العهد فتكون والخليفة فى صحته وعافيته ، وتحدث غالباً قبل وفاته بزمن طويل أو على أثر توليه الخلافة .

(٢) راجع ما تقدم ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٣) الماوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٠ حيث يضيف « فإذا اراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه فى الأحق بها والا قوم قوم بشروطها ، فإذا تعين له الإجتهاد فى واحد نظر فيه ، فإن لم يكن ولداً =

وإلى نفس الرأى ذهب ابن خلدون[1] .

وهذا الرأى نجده معروضا أيضا بحجه وربما بعباراته فى مغنى المحتاج[2] . وفى تحفة المحتاج[3] .

= ولا والداً جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وتفويض العهد إليه ، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الإختيار ، ولكن إختلفوا هل يكن ظهور الرضا منهم شرطا فى إنعقاد بيعته أولا ؟

فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الإختيار لبيعته شرط فى لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الإختيار منهم . والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر لأن بيعة عمر رضى الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة ولأن الإمام أحق بها فكان إختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ » .

(١) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٣ حيث يقول « أعلم أننا قدمنا الكلام فى الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة وأن حقيقتها النظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم فهو وليهم والأمين عليهم ، ينظر لهم ذلك فى حياته ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما هو يتولاها ويثقون بنظره لهم فى ذلك كما وثقوا به فيما قبل وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وإنعقاده إذ وقع بعهد أبى بكر رضى الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضى الله عنه ، وكذلك عهد عمر فى الشورى إلى الستة بقية العشرة .. إلخ إلى أن إنتهى الأمر إلى عثمان فانعقد الأمر له ووجبت طاعته والملاء من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ولم ينكره أحد منهم فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته والإجماع حجة كما عرف » ..

(٢) محمد الشربينى الخطيب : مغنى المحتاج ، المرجع السابق جـ٤ ص ٢٧٠ــ١٢١

(٣) شهاب الدين أحمد بن حجر : تحفه المحتاج ، المرجع السابق جـ ٩ هامش ص ١٧ .

فهذا الفريق من الفقهاء ومن سار سيرتهم[1] يذهبون إلى أن ولاية العهد ويعبرون عنها أحيانا بالاستخلاف طريق مستقل من طرق ثبوت الأمامة فيجوز للخليفة القائم أن يعهد إلى آخر يخلفه بعد موته وتنعقد البيعة بهذا العهد وتكون ملزمة للأمة . واتفق هؤلاء الفقهاء على أن دليل ذلك هو اجماع الأمة المستمد من موافقتها على مافعله كل من أبي بكر وعمر رضى الله عنهما .

ورغم ذلك فقد نظر فريق آخر من الفقهاء إلى ولاية العهد نظرة أخرى وكيفوها تكييفا آخر وتمهد لرأى هذا الفريق بعبارة القاضى أبى يعلى يقول فيها « ويجوز للأمام أن يعهد إلى أمام بعده ولا يحتاج فى ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد ولا بعضهم . والدلالة على أنه لايعتبر فيه رضى بعض الأمة أن عهده إلى غيره ليس بعقد للأمامة . بدليل أنه لو صار عقداً لما لأدى ذلك إلى اجتماع الأمامين فى عصر وهذا غير جائز » ويقول فى موضوع آخر « يجوز عهد الخليفة إلى من ينتسب إليه بولادة أو قرابة إذا كان المعهود إليه على صفات الأمة . خلافا لمن قال لايجوز له ذلك لا منفرداً ولا بشهادة قوم لأنه متهم فى ذلك ، وهذا غلط لأنه ثبت أن الأمامة لاتنعقد للمعهود بنفس العهد وإنما تنعقد بعهد المسلمين له . فإذا كان كذلك فالتهمة تنتفى لأنه قد يختار ولايته لقرابته ولا يختاره المسلمون بعده ، فلا يصل إلى غرضه فانتفت التهمة[2] .

---

(١) من القائلين بهذا الرأى كذلك الأستاذ محمد سقا فى رسالته للدكتوراة المقدمة إلى باريس سنة ١٩١٧ ص ٤٩ بعنوان :

La Souverain ete en droit public musulman Su,nnir

(٢) القاضى أبو ليلى الفراء : كتاب الإمامة ضمن المعتمد فى أصول الدين « وكان ذلك نقلا عن يوسف أيبش : نصوص الفكر السياسى الإسلامى دار الطليعة — بيروت ٢٢٦

هذا الكلام الواضح الصريح يدل على أن الأمامة لا تنعقد للمعهود بعهد الخليفة القائم وإنما بعهد المسلمين أى ببيعتهم ، وإذا لم يكن عهد الخليفة القائم عقد للأمامة فماذا يكون ؟ يجيب على استاذنا فضيلة الشيخ أبو زهرة بقوله إن اختيار الخليفة السابق لخلفه ليس سوى اقتراح من مخلص للاسلام وللجماهير المسلمين أن يقروا الاختيار أو يردوه[١] .

ثم يأتى أستاذنا الجليل المرحوم عبد الوهاب خلاف فيزيد الأمر وضوحا ويعطى الأمور مسمياتها الدقيقة فيقرر رحمه الله أن العهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماما[٢] .

ويرى هذا الرأى كذلك أستاذنا المرحوم محمد يوسف موسى[٣] .

هذا الرأى الأخير هو مانأخذ به ونؤيده ، ذلك لأن فعل أبى بكر وعمر الذى استند إليه الرأى المخالف لا يسنده فى دعواه .

فالبنسبة لعهد أبى بكر لعمر رضى الله عنهما فإن الثابت تاريخيا أن الصديق أبا بكر رضى الله عنه حين أحس بأنه موشك أن يلحق بالرفيق الأعلى ، أحل المسلمين من بيعتهم له وطلب منهم الاجتماع وانتخاب من يخلفه فى ولاية أمر المسلمين ، ولكنهم عادوا إليه وحكموه فى الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ، فما كان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر منهم فى أمر عمر فلما

---

(١) محمد أبو زهرة : ابن حنبل حياته وعصره — آراؤه وفقهه — دار الفكر العربى ص ١٤٩ .

(٢) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص٥٦-٥٧ .

(٣) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ، المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها .

أجمعوا عليه عهد إليه بالخلافة بعده ، ولـكنه لم ير أن ذلك بالذى يعقد له الخلافة فأشرف على الناس يسألهم هل يرضون عن اختياره لهم وكان منهم عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه . فتم له الأمر حينئـذ . ولو لم يرضوه وبايعوا غيره ما كان عهد أبى بكر حجة عليهم (١) .

وقد روى الطبرى أيضا قصة عهد عمر لرجال الشورى ، ومنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذى فوض إليه الاختيار لم يأل جهـداً وأمضى أياما وليالى ليسأل الناس عمن يختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان إلا بعد أن تيقن أن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ، ثم بايع له الجميع . والحق أن عهد عمر للستة أظهر من أن يكون محلا للاشتباه ، ذلك إن هذا العهد لا يمـكن أن يكون إلا ترشيحا إذ المقصود منه تحديد الأشخاص الذين رأى عمر إنهم يصلحون لتولى الخلافة ولو كان عمر عقد بيعة لما اختار ستة إذ البيعة لا تـكون إلا لواحد فقط .

فالحقيقة التاريخية الثابتة إذن هى أن تولية كل من عمر وعثمان الخلافة إنما كـانت ببيعة من الأمة ولم تـكن بمجرد العهد من الخليفة السابق .

ولعل هذا هو ما كان يفهمه خلفاء بنى أمية ورجالاتها ، فإن الخليفة منهم كان يعهد من بعده لإبنه وأخيه أو آخرين من ذوى قرابته ، ثم تؤخذ البيعة لمن صدر كتاب العهد له فى حياة الخليفة الذى عهد إليه ، ثم تجـدد البيعة بعد وفاته . ومعنى هذا أنهم كانوا يعرفون تماما أن مجرد العهد ليس ملزما شرعا بل لابد من البيعة العامة . وهذا عمر بن عبد العزيز وهو من نعرف دينا وفقها وفهما وعملا بكتاب الله وسنة رسوله والخلفاء الراشدين يعهد إليه سليمان بن عبد الملك بالخلافة ، فلما قرىء كتاب العهد على الناس

---

(١) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق — القسم الرابع ص ٢٩٣٨ .

بعد وفاة سليمان ، صعد عمر للنبر وقال : « إنى والله ماالستؤمرت هذا الأمر وأنتم بالخيار » أو كما جاء فى رواية أخرى « ياأيها الناس أنى قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأى منى ولاطلبة ولا مشورة من المسلمين ، وإنى قدخلعت ما فى أعناقكم من بيعتى فاختاروا لأنفسكم »[1] .

ومعنى ذلك أنه رأى أن تولية الخليفة لا تكون إلا ببيعة الأمة له وأن العهد ليس ملزما ولا طريقا شرعيا للتولية .

وهذا المعنى هو الذى فهمه المحققون من العلماء . وفى ذلك يقول ابن تيمية « ... وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه واطاعوه ولو قدروأنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما ويقول : « إن عثمان لم يصر إماما باختيار بعضهم ، بل بمبايعة الناس له ، وجميع المسلمين بايعوا عثمان لم يتخلف عن بيعته أحد » وفى ذلك يقول الإمام أحمد :

« ما كان فى القوم من بيعة عثمان كانت بإجماعهم .. ولو قدر أن عبد الرحمن بايعه ، ولم يبايعه على ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة ، لم يصر إماما »[2] .

والغريب إننا نجد هذا المعنى فى كتابات الفقهاء الذين يعتبرون تولية العهد طريقا لثبوت الخلافة . فنجد الماوردى يقرر أن أبا بكر عهد بالخلافة لعمر فاثبت المسلمون إمامة عمر بعهد أبى بكر . ونص عبارة الماوردى هى : « وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهى مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما :

---

(١) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ، المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ، المرجع السابق ص ١٤٢ .

إحدهما : إن أبا بكر رضى الله عنه عهد بها إلى عمر رضى الله عنه فاثبت المسلمون إمامته بعهده[1] ومعنى ذلك أن عهد أبى بكر لم يجعل عمر إماماً ، وإنما صار عمر إماما حين أثبت المسلمون إمامته بناء على عهد أبى بكر وإذن فإن عهد أبى بكر لم يكن إلا ترشيحا .

أضف إلى ما تقدم أن هذا الرأى هو الذى يتفق تماما مع مبادىء الإسلام وروحه وما قرره من حق الأمة فى الشورى . وهذا ما فهمه الخليفة الراشد عمر حين قال : « .. فمن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو ولا الذى بايعه » .

من كل ماتقدم يتبين مبلغ الخطأ فيما ذهب إليه الرأى القائل بأن للإمام الحق فى أن يولى على المسلمين من يخلفه مستدلا بعهد أبى بكر لعمر ، وعهد عمر لأهل الشورى ، فقد فاته أن خلافة عمر لم تتم بعهد أبى بكر ، وإن خلافة عثمان لم تتم بعهد عمر ، وإنما خلافة كليهما قد تمت بمبايعة المسلمين.

وينبنى على ذلك إن ولاية العهد ليست طريقا مستقلا لثبوت الخلافة وإنما لا تعدو أن تكون ترشيحا من الخليفة القائم للذى يليه .

الرأى الرابع — اختيار الأمة هو الطريق الوحيد لثبوت الخلافة :

إذا ما أبطلنا كل الطرق المتقدمة ، فإنه لا يتبقى سوى الاختيار طريقا لثبوت الخلافة وعلى هذا يمكننا القول بأن الخلافة لا تثبت إلا باختيار . وهذا ما قال به الكثيرون من مجتهدى المسلمين . ولقد صاغ علماء الفقه هذا الرأى صياغة قانونية فقالوا « إن الإمامة عقد » وفى ذلك يقول أبو الحسن

---

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٠ .

الأشعرى « الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين »[١] ويقول إمام الحرمين « وإذا ثبت إن الإمامة لم تثبت نصا لأحد دل أنها تثبت اختياراً »[٢].

ويقول الباقلانى : « فإن قالوا : فإذا فسد النص على إمام بعينه فكيف يكون طريق إثبات الخلافة ، وبماذا يصير الإمام إماما ؟ قيل : إنما يصير الإمام إماما بعقد من يعقدوا له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن لأنه ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار وفى فساد النص دليل ثبوت الاختيار الذى تذهب إليه »[٣].

ويقول عبد القاهر البغداى : « اختلفوا فى طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار : فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوراج أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها ، وكان جائزاً ثبوتها بالنص غير إن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الأمة فيها إلى اختيار »[٤] .

وهذا الرأى هو الذى يتفق حقيقة مع مبادىء الإسلام وروحة العامة بل وطبيعة نظام الحكم فيه . فالحكم فى الإسلام فى أصل وضعه شورى لقوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم) وشاورهم فى الأمر ولأن النبي ﷺ كان ملتزما

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، المرجع السابق ص ١٠٣ .

(٢) الإمام الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ الطبعة الأولى ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م ص ١١٤ ـ ١١٥ .

(٣) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة ، المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

(٤) عبد القاهر البغدادى : كتاب أصول الدين — استانبول سنة ١٩٢٨ ص ٢٧٩ وما بعدها .

الشورى فى عامة الأمور التى تهم المسلمين ولم يرد فيها نص ، وكذلك فعل أصحابه من بعده . وإذا كان الحكم الإسلامى فى أصله شوريا فلابد أن يكون الاختيار شوريا أى متروك أمره لجماعة المسلمين وهذا ما فهمه سيدنا عمر رضى الله عنه حين قال : (من بايع رجلا بغير شورة المسلمين فلا بيعة له هو ولا الذى بايعه)[1] .

وهذا المعنى لم يغب حتى عن المستشرقين فذهب كل من الأستاذ ميو أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة باريس والأستاذ جودفرى إلى أن تعيين الخليفة هو من اختصاص الجماعة الإسلامية تجريه بالانتخاب[2]

وبناء على كل ماتقدم فإن الاختيار يكون وحده الطريق لثبوت الخلافة .

إذا تمهد ذلك فلمن يكون حق الاختيار هل هو لأهل الحل والعقد أم لجماهير المسلمين بطريق مباشر ؟

الواقع أن هذه المسألة يسودها بعض الغموض فى كتابات الفقهاء وهو ماسنحاول جاهدين أن نجليه :

أن جميع الفقهاء الذين عرضوا لموضوع اختيار الخليفة متفقين على ضرورة أن يتم ترشيح الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد . أما بعد ذلك فكلامهم غير واضح .. ماهو الأثر الشرعى المترتب على هذه الخطوة ؟ وهل يعتبر ذلك منهم اختيارا نهائيا للخليفة ؟

---

(١) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية : ١ ، المرجع السابق ص ٩٨ — ٩٩ .

(٢) Millot : Introduction á liétude de droit musulman, Paris, 1953. ص ٥٠

وفى نفس المعنى : جودفرى : النظم الإسلامية المرجع السابق ص ١٤٣ .

هذه المسألة يتنازعها رأيان :

الأول : ويرى أصحابه أن أهل والعقد يعقدون البيعة أى يختارون الإمام بصفة نهائية فالماوردى مثلا ذهب إلى أن الامامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد[١] » وذهب صاحب المواقف إلى أن الامة « تثبت بالنص من الرسول .. وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد » ثم يأتى صاحب تحفة المحتاج ليقرر « والأصح أن المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم حالة البيعة[٢] .

ويوضح أستاذنا المرحوم عبدالوهاب خلاف أكثر ماهية أهل الحق والعقد فيقرر « ومن استجمع الشروط المتفق عليها لايصير إماما له على الناس حق الطاعة إلا إذا بايعه أهل الحل والعقد الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأى »[٣] .

هذان القولان الأخيران وإن كان لهما فضل تحديد ماهية أهل الحل والعقد الذين يتولون البيعة وعلاقتهم بالأمة ، إلا أنهما شأنهما فى ذلك شأن الرأيين السابقين — لم يتعرضا صراحة للأثر الشرعى المترتب على هذه البيعة ، وما إذا كان ذلك يعتبر اختيارا نهائيا للخليفة من عدمه .

وقد يرد على ذلك بأن الأمر واضح لايحتاج إلى بيان ، لأنه مادام الحديث عن بيعة أهل الحل والعقد وعن عقدهم للامامة ، فإن ذلك معناه أنهم يملكون الاختيار النهائى للخليفة ، وأن عقدهم هذا ملزم للأمة باعتبارهم نواب عنها .

---

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٦ .
(٢) شهاب الدين بن حجر : تحفة المحتاج — المرجع السابق ج ٩ هامش ص ٧٦ .
(٣) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية — المرجع السابق ص ٥٦ .

قد تكون الإجابة بذلك سهلة متيسرة لولا أن كتابات الماوردى ـ أحد القائلين بعقد الامامة ببيعة أهل الحل والعقد ـ قد تضمنت عبارات تشكك كثيرا فى هذه النتيجة ، إذ يقول الماوردى « فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا البيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولايتوقفون عن بيعته(١) فكأن الناس لابد إذن أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد، ويكون لهم بالتالى أن يبايعوا وأن يتوقفوا . وإذن فإن أهل الحل والعقد ، لايملكون الاختيار النهائى ، وأن اختيارهم الذى يجرونه لايعدو أن يكون ترشيحا وهذا أمر قد يدل عليه عبارة أخرى وردت أثناء تقدير الماوردى للمذاهب إذ يقول « لأن مقصود الاختيار تمييز المولى»(٢) .

ورغم هذا الاعتراض فإن البعض قد ذهب صراحة إلى أن أهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة بصفة نهائية ، ويعقدون بذلك عقد الامامة ، وليس لبقية الأمة أى دور فى ذلك»(٣) .

---

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٧ .

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٨ .

(٣) من ذلك ماذهب إليه الأستاذ الدكتور أحمد شلبى من أن اختيار الخلفاء يتم بواسطة أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة ويختارون الحاكم باسمها . ثم يضيف صراحة « وليس العامة شأن فى اختيار الرئيس (الخليفة) لأنهم لا يستطيعون تقويم وحسن الاختيار) د . أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى — المرجع السابق ص ٤٨ ـ ٥٠ ومن ذلك أيضاً ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى الذى يقول « .. وهؤلاء هم من يطلق عليهم أهل الحل والعقد ، وبمجرد مبايعة هؤلاء الخليفة تنعقد مبايعته وتتم إمامته وتجب طاعته على جميع أفراد الأمة ويتبين من ذلك أن من لهم حق اختيار الخليفة (أى مبايعته) ليس عامة الشعب » د. عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الإسلام — المرجع السابق ص ٥٩٨ وما بعدها .

خلاصة هذا الرأى إذن مع ماعليه من اعتراض هو أن أهل الحل والعقد يختارون الخليفة بصفة نهائية ،وأنهم بذلك يعقدون الامامة وأن اختيارهم ذلك ملزما للأمة كلها .

الرأى الثانى: أهل الحل والعقد يرشحون الخليفة والأمة هى التى تعقد الخلافة

أما الرأى الثانى فيرى أصحابه أن أهل الحل والعقد (وأولى بنا أن نسميهم نواب الأمة لاتعدو وظيفتهم الترشيح لمنصب الخليفة ، وبعد تمام الترشيح يبايع جماهير المسلمين الخليفة ، وبذلك وحده يصبح اختياره نهائيا ، فالبيعة هنا شبيهة بالاستفتاء الشعبي .

ومن القائلين بهذا الرأى من المتقدمين الخوارج والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير من الشيعة . فالخوارج يرون أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ولايقوم به فريق دون فريق ولا جمع دون جمع(١)

وهذا الرأى نجده كذلك معروضا وبصورة أكثر صراحة ووضوحا عند بعض الكتاب المحدثين من ذلك ماذهب إليه الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس من أن أهل الحل والعقد ليسوا سوى لجنة ترشيح وأن الاختيار النهائى هو للأمة(٢) .

(١) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة — المرجع السابق ص ١٢٥ .

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية — المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها من القائلين بهذا الرأى سليمان الطماوى السلطات الثلاثة فى الإسلام المرجع السابق ص ٢٦٣ د . محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ـ المرجع السابق ص ٤٩٤ وما بعدها حيث أوضح أن المرشح فى جميع الأحوال بلا استثناء يتم عرضه على الأمة ليتحقق له منها الاختيار العام المعبر عنه (بالبيعة الكبرى او البيعة العامة) .

د. فاضل زكى محمد : نظرية العقد السياسى فى الفكر السياسى الإسلامى مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية عدد ٥ يونيو ١٩٦٥ ص ٨٧ ، ٨٨ .

والحق أن أحدا من هؤلاء لم يدل بالحجج التى استند إليها فى القول بهذا الرأى اللهم إلا الأستاذ الدكتور ضياء الدين الريس . وهو إن كان قد عرض هذه القضية مع قضية أخرى هى جواز عقد الامامة بواحد أو أكثر إلا أننا سوف نختار الحجج المتعلقة بالقضية محل البحث .

وأول هذه الحجج هى ما نقله عن الماوردى من قوله ان اهل الحل والعقد يقدمون للبيعة أكثر المرشحين فضلا وأكملهم شروطا ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولايتوقفون عن بيعته .

وقد استخلص من ذلك وبحق ـ أن هذا الكلام معناه ان الناس لابد ان يبايعوا بعد اختيار اهل الحل والعقد وان هذه المبايعة منهم هى تصديق على الاختيار الأول ، وان لهم الحق حينئذ ان يبايعوا أو يتوقفوا .

والثانية : قول الماوردى عن الامامة أنها عقد مراضاة واختيار لايداخله اكراه ولا إجبار .

والثالثة : أن الرملى شارح المنهاج للنووى علق على عبارة الأخير « تنعقد الامامة ببيعة أهل الحل والعقد» بقوله «لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس.

الرابعة : أن ابن تيمية بعد مناقشة هذه المسألة ، شرح مذهب أهل السنة فقال « لايصير الرجل إماما حتى يوافقة أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الامامة ،فإن المقصود من الامامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان . ثم قال « فالامامة ملك وسلطان ، والملك لايصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة ألا تكون موافقة هؤلاء تقتضى موافقة غيرهم بحيث يصير ملكا بذلك » .

=حيث يقرران اختيار الخليفة يمر بخطوتين يتمثلان فى بيعتين : خاصة وعامة والخاصة التى تكون من أهل الحل والعقد حيث يتم اتفاقهم على مرشح . ثم يلى ذلك مصادقة الأمة على هذا الاختيار وهى ما يطلق عليها البيعة العامة .

الخامسة : قول عمر (من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فإنه لابيعة له هو ولا الذى بايعه[1]) .

رأينا فى الموضوع :

ولترجيح أحد الرأيين السابقين على الآخر ، نقول بأن هذه المسألة ليس فيها نص . فإذا ماأريد الاستناد إلى شىء فى هذا الخصوص ، فإنما يكون الاستناد إلى فعل الصحابة فى تولية كل من أبى بكر وعمر وعثمان وهو مايقال أنه كان محل إجماع المسلمين علينا أن نحلل هذا الفعل لنرى مايكشف عنه ، ولنحقق مسألة الاجماع عليه .

أولا : تولية أبى بكر :

ما أن عرف الأنصار خبر وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام حتى اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة واستقر رأيهم على سعد بن عبادة سيد الخزرج .

ودعا عمر وأبو عبيدة أبا بكر واتجه ثلاثتهم إلى سقيفة بنى ساعدة حيث لحق بهم بعض المهاجرين . ويصف عمر رضى الله عنه هذا الاجتماع فيقول « فانطلقنا حتى أتيناهم فى سقيفة بنى ساعدة ، فإذا بين ظهرانيهم رجل مزمل فقلت من هذا ؟ قالوا : سعد بن عبادة ، قلت : ماله ؟ قالوا به وجع فلما جلسنا تشهد خطيبهم فأثنى على الله بما هو له أهل ثم قال أما بعد فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام ، وأنتم يامعشر المهاجرين رهط منا . . قال عمر وظهر أنهم يريدون أن يغتصبوا الأمر فلما سكت متكلمهم أردت أن أتكلم وقد زورت فى نفس مقالة قد أعجبتنى ، فأردت أن أقولها بين يدى أبى بكر ، فقال أبو بكر:

(١) أنظر فى هذا وفى الحجج السابقة : د. محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ــ المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها .

على رسلك ياعمر فكرهت أن أغضبه ، فتكلم وكان أعلم منى وأوقر فوالله ماترك من كلمة أعجبتني من تزويرى إلا قالها أو أفضل منها حتى سكت قال : أما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل ولكن لن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش ، هم أوساط العرب نسبا ودارا ، وهم رهط رسول الله وقد روى عنه قوله الأئمة من قريش ، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم وأخذ بيدى ويد أبى عبيدة وكان يجلس بيننا ولم أكره شيئا مما قال غيرها قلت : والله أن أقدم فتضرب عنقى أحب إلى من أن اتأمر على قوم فيهم أبو بكر قال قائل من الأنصار : منا أمير ومنكم أمير فكثر اللغط وارتفعت الأصوات حتى تخوفت الاختلاف ، فقت ألم يأمر النبي بأن تصلى أنت بالناس ياأبا بكر ؟ فقد رضيك الرسول لديننا أفلا نرضاك لدنيانا ؟ أبسط يدك فبسط يده . فبايعته ثم بايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار ، وبعد أن تم تجهيز الرسول طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام بالمسجد ، فحضر كبار المسلمين وكل ذى رأى فيهم ثم وقف عمر بينهم وخطبهم قائلا وأن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله وثانى اثنين إذ هما فى الغار فقوموا فبايعوا ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة السقيفة (١)

ثانيا : تولية عمر :

وبالنسبة لتولية عمر فإن الثابت تاريخيا أن الصديق رضى الله عنه حين

---

(١) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٢٨ — ١٨٢٩ وفى نفس المعنى سيرة ابن هشام القسم الثانى ص ٦٦٠ — ٦٦١ وكذلك عبد الحميد بخيت : الخلافة الإسلامية — القسم الأول — عصر الراشدين — الطبعة الثانية — دار العالم العربى ص ٤٣ — ٤٤ ومحمد حسين هيكل : الصديق أبو بكر — الطبعة الثانية — مكتبة النهضة المصرية ١٣٦٢ ص ٧٠ — ٧١ .

أحس أنه يوشك أن يلحق بالرفيق الأعلى،أحل المسلمين من بيعتهم له .وطلب منهم الاجتماع واختيار من يخلفه فى ولاية أمر المسلمين ، لكنهم عادوا إليه ووكلوه فى الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ، فكان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر فيهم فى أمر عمر فلما اجمعوا عهد إليه بالخلافة بعده. ولكنه لم يرى أن ذلك كان كاف لعقد الخلافة له فاشرف على الناس يسألهم هل يرضون عن أختياره لهم ، وكان بينهم من عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه فتم له الأمر حينئذ[1] .

ثالثا — تولية عثمان :

لقد روى الطبرى أيضاً قصه عهد عمر لأحد رجال الشورى ، ومنها يتبين أن عبد الرحمن ابن عوف الذى فوض إليه الاختيار لم يأل جهدا ، وأمضى أياما وليالى يسأل الناس عمن يختارونه ، ولم يعقد البيعه لعثمان إلا بعد أن تيقن أن أغلبيه الناس مجمعون عليه ثم بايع له الجميع .

ذلك كان فعل الصحابه فى أختيار الخلفاء الثلاثه أبى بكر وعمر وعثمان . والذى يدل عليه هذا الفعل بيقين هو أن البيعه لهؤلاء الثلاثه كانت فقط من أهل المدينه، ولم يشارك فيها بقيه المسلمين الموجودين فى المناطق الأخرى كمكة والطائف فى حالة أبى بكر ، وبقيه الأمصار التى فتحها المسلمون وانتشر فيها الاسلام والمسلمون فى حالة عمر وعثمان كمصر والشام والعراق وغيرها[2] .

(١) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ج ٥ ص ٥١ وما بعدها .

(٢) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ج ١ — المرجع السابق ص ١٠٧ وفى نفس المعنى انظر كذلك أبو الأعلى المودودى . تدوين الدستور الاسلامى ، المرجع السابق ص ٥٦ ، ومحمد حسين هيكل . الصديق أبو بكر — المرجع السابق ص ٣٥٨ .

وإذا كان الأمر كذلك فإن هناك سؤالا يفرض نفسه وهو : هل هؤلاء المبايعون كانوا جماعه أهل المدينه وجماهيرها العامه أم هم أولى الرأى والاعتبار فيها أى أصحاب الحل والعقد من رؤس الصحابه مهاجرين وأنصار ؟ لا نتردد فى الاجابه على ذلك بأن هؤلاء المبايعون الذين أعتد ببيعتهم كانوا من رؤس الصحابه وأهل الحل والعقد فيهم بأعتبارهم نواب عن جماعه المسلمين .

وعبارة الطبرى بالنسبه لبيعه أبى بكر تؤيد ذلك حيث ذكر — بعد أن أشار إلى دعوة أبى بكر المسلمين للإجتماع فى المسجد بعد اجتماع السقيفه — (فحضر كبار المسلمين وكل رأى فيهم وهم الذين بايعوا) وإذا كانت عباراته بالنسبة لبيعة عمر وبيعة عثمان قد جاءت عامة إلا أن مفهومها كذلك أن الذين بايعوا هم أهل الحل والعقد من رؤوس الصحابة وكبارهم .

ويؤيد ذلك ما ذكره ابن قتيبة فى بيعة على رضى الله عنه إذ قال « وذكروا أنه لما كان فى الصباح اجتمع الناس فى المسجد .. ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس إن الله قد رضى لكم الشورى فاذهب بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا عليا فبايعوه .. فقام الناس فأتوا عليا فى داره فقالوا نبايعك ، فمد يدك ، لا بد من أمير فأنت أحق بها ، فقال: ليس ذلك إليكم ، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر ، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة[1] » .

إذن فالذى كان يفهمه على رضى الله عنه هو أن البيعة لا تكون من جماهير

---

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة جـ ١ — الطبعة الأخيرة ١٣٨٨هـ ١٩٦٩م مكتبة الحلبى ص ٤٦ .

للمسلمين أيا كانوا وإنما من فئة معينة منهم هم الذين يمثلون الأمة كلها وهم أهل الحل والعقد فيها وهم الذين وصفهم بأنهم أهل الشورى وأهل بدر .

ويؤيد هذا المعنى كذلك ما ذهبت إليه أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير وغيرهم من كبار الصحابة من أن البيعة لعلى لم تنعقد — مع أنه بويع من عامة أهل المدينة — وكانت حجتهم فى ذلك أن الصحابة أهل الحل والعقد قد افترقوا بالآفاق ولم يحضر إلا القليل ولا تكون البيعة إلا باتفاق أهل الحل والعقد .

وإذن فالذى يفهم من ذلك أن العبرة بما يتفق عليه أهل الحل والعقد ، وأن رأيهم فى ذلك نهائى وملزم وأنه لا يلزم بعد ذلك موافقة جماهير المسلمين[1] .

ومع ذلك حتى أن ثبت أن عامة المسلمين فى المدينة — وليس أهل الحل والعقد فقط قد شاركوا فى البيعة فإن ذلك لن يغير من الأمر شيئا لأنه لن يستطيع قائل القول بأن هؤلاء الخلفاء قد تلقوا البيعة العامة من جماهير المسلمين بدليل أنه لم يشارك فى هذه البيعة الكثير من المسلمين الموجودين بالأمصار الأخرى التى فتحها المسلمون وامتد إليها الإسلام كمكة والطائف ومصر والشام وغيرها ، وإنما غاية ما يمكن قوله أن هؤلاء الخلفاء قد تلقوا البيعة من جماهير المسلمين فى المدينة فقط باعتبار أن المدينة هى عش الإسلام، وأن أهلها من مهاجرين وأنصارهم حماته والسابقين إليه . وذلك معناه أنهم النخبة أو الصفوة الذين يمثلون الأمة الإسلامية الناشئة ، هم أولى الرأى والعقل فيها ، هم أهل الحل والعقد فى الأمة الإسلامية . ويؤيد هذا النظر أنه بعد مقتل عثمان رضى الله عنه ، التمس الخارجون عليه من يقوم بالأمر بعده فلم

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

يجدوه ، وعرضوا الخلافة على على وطلحة وسعد بن أبى وقاص فلم يقبلوا ، فلم يئسوا من ذلك جمعوا أهل المدينة وقالوا لهم : يا أهل المدينة أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الامامة ، وكلكم جائز على الأمة ، فانظروا رجلا تنصبونه ، ونحن لكم تبع .[1] وليس معنى ذلك إلا أنهم يرون أن أهل المدينة هم أهل الحل والعقد فى الأمة الإسلامية .

إذن فالذى يدل عليه فعل الصحابة به هو أن الاختيار كان لأهل الحل والعقد — سواء أخذناهم بالمعنى الضيق أى أهل الحل والعقد فى المدينة ، أو بالمعنى الواسع أى أهل المدينة جميعهم باعتبارهم أهل الحل والعقد فى الأمة الإسلامية — وأن اختيارهم ذلك كان اختياراً نهائياً لا يتوقف على موافقة جماهير المسلمين وهذا هو الذى يقال أنه قد حدث إجماع عليه ،

ونحن لا نسلم بدعوى الإجماع هذه لأن كثيرا من الصحابة رأوا أن الأمامة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد فى كل بلد .

من هنا الرأى معاوية وعمرو بن العاص وعائشة والزبير وابنه عبد الله وطلحة وابنه محمد والنعمان بن بشير وغيرهم ، وهو الرأى الذى بنوا عليه عدم انعقاد البيعة لعلى رضى الله عنه[2] .

كان ذلك رأينا فى الخلاف الذى طرحناه : هل تنعقد الخلافة باختيار أهل الحل والعقد وحدهم ، أم أن الاختيار لا يعدو أن يكون ترشيحا يتعين أن تصدق عليه جماهير المسلمين بالبيعة العامة . وقد انتهينا من تحليل السوابق التاريخية إلى ترجيح الرأى الأول .

---

(١) عبدالمتعال الصعيدى : السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين — دار الفكر العربى ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .

(٢) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

ومع ذلك فإن هـــذا الخلاف — فى نظرنا — ليس بذى خطر وذلك لسببين :

أولهما : أن كلا من الطريقين تعد طريقا حرا يحقق رضاء الأمة فى اختيار رئيس الدولة . وسواء تم اختيار رئيس الدولة بمعرفة أهل الحل والعقد أى نواب الأمة ، أم بمعرفة جماهير المسلمين أى بطريق الاستفتاء العام ، فإن كلا من الطريقين مأخوذ به فى الدساتير الحديثة .

وعلى سبيل المثال فإن دستور الجمهورية الرابعة فى فرنسا الصادر سنة ١٩٤٦ كان يأخذ باختيار رئيس الدولة عن طريق (البرلمان) أى بواسطة نواب الأمة ثم عدل عن ذلك فى دستور السنة الخامسة الصادر سنة ١٩٥٨ فأصبح اختيار رئيس الدولة يتم عن طريق استفتاء الشعب .

ثانيهما : أن هذه المسألة ليس فيها نص ولا اجماع كما ذكرنا — فلم تأت الشريعة الإسلامية بنصوص خاصة بتنظيم الأختيار وبكيفيته ولم ينعقد على ذلك إجماع لأن الأمر فى هذه المسألة مما يختلف بظروف الحال من الزمان والمكان وقدرة الأشخاص على الانتقال والاتصال ومن ثم فإنه يكون للمسلمين أن ينظموا أمر الاختيار بما يلائم ظروفهم ، وليس ثمة ما يحول بينهم وبين جعل أختيار رئيس الدولة موكولا إلى جماهير المسلمين يمارسونه عن طريق الاستفتاء العام بعد ترشيحه من نوابهم أهل الحل والعقد ما دام ذلك يحقق المبدأ الأساسى وهو أن يتم أختيار الخليفة أى رئيس الدولة برضاء عامة المسلمين .

أما كيف يتبين رضا عامة المسلمين ، فإن الإسلام لم يضع لهذا الغرض طريقا محددا . فالواقع أن الحكم القائم على الرضاء له حقائق وأشكال أو جوهر

وعرض كما يقول أهل المنطق . فأما الجوهر فهو حرية المحكومين فى أختيار حكومتهم وأما العرض فهو نصوص الدساتير وقوانين الانتخاب واجراءاته ، وصناديق الاقتراع وما إليها لأنها وسيلة إلى حرية الحكم وليست غاية مقصودة لذاتها . فقد تكون دساتير وقوانين انتخاب ، وإجراءات وصناديق اقتراع ولا حرية فى أختيار الحكام ، وقد توجد الحرية ولا يوجد شىء من هذه الوسائل والأدوات . وقد تم أختيار الخلفاء الأولين بموافقة المحكومين ، ولم يكن واحد منهم مفروضا على الرعية بغير أختيارها أو مختارا لغير مصلحتها ولم يكن أختيار الخليفة ملزما لو لم يكن مطابقا لرأيها وتقديرها .

المطلب الثانى

سـلطة الخليفـة

فى حديثهم عن الخلافة ، لا يمل المستشرقون من الحديث عن مكانة الخليفة ومركزه فى الدولة الإسلامية ، فيزعمون أنه ظل الله فى أرضه ، وأنه لا يسأل عما يفعل ، وأنه صاحب الأمر والنهى فى الدولة لا يعارضه أحد ولا يجرؤ أن يقف فى سبيله مخلوق وهم يستندون فى ذلك ـ أما عن جهل أو عن سوء قصد ـ إلى سلسلة طويلة من الأخطاء بعضها مستمد من خيالهم المريض ، والبعض الآخر مستمد من أخطاء حكومات الواقع الاستبدادية التى حكمت الدولة الإسلامية فترة طويلة والباحث المنصف لا ينظر إلى أخطاء التطبيق ثم يستمد منها دليلا لـكى يعمم حكمه ، أو يستخلص منها قاعدة عامة عن سلطة الخليفة فى النظام القانونى الإسلامى ، إنما عليه أن ينظر إلى قواعد هذه الشريعة ومبادئها العامة ، ثم أن أراد أن يعرف كيف طبقت هذه القواعد بما يتلاءم مع روح هذه الشريعة فعليه أن يتفحص حكم الخلفاء الأول الراشدين رضوان الله عليهم . أما أن يتعامى الباحث عن هذه الفترة الزاهرة فى تاريخ البشرية كلها ، ويتعامى كذلك عن قواعد هذه الشريعة ومبادئها ولا يرى أمامه سوى حكومات الواقع الاستبدادية التى تـكالبت على الخلافة ، والتى كان قيامها نفسه وكثير من أعمالها مخالف للشريعة ، فإن هذا الباحث لا يمـكن أن يوصف بالانصاف .

ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه المستشرق الإيطالى جويدى فى تحليله لمقال أحد الـكتاب من أن « الخليفة هو السيد المطلق لـكل المسلمين[١] »

---

(١) Oripnt Moderns, II, 1922, p. 121

وما كتبه الأستاذ مارجوليوث من أنه « أيا كان الحكم الذى يستقر الرأى على الاعتراف به فإن الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق قبل رئيس الجماعة القائم » ثم قوله بأن « الحاكم ليس مسئولا أمام أحد[١] » وما كتبه الأستاذ ماكدونالد من أنه « لا يمكن على الإطلاق أن يكون الإمام حاكما دستوريا بالمعنى الذى نعرفه[٢] » .

وليت الأمر قد اقتصر على المستشرقين ، إذن لهان الخطب ، ولكننا وجدنا من المسلمين من سار سيرتهم ونهج نهجهم فكتب أحد علمائهم يقول « فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسول صلى الله عليه وسلم من المؤمنين ، له عليهم الولاية العامة والطاعة التامة والسلطان الشامل ... وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها لأنه نائب رسول الله وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام رسول الله ، فمن سما إلى مقامه فقد بلغ الغاية التى لا مجال فوقها لمخلوق من البشر « ثم يضيف فى موضع آخر » وجملة القول أن السلطان خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أيضاً حمى الله فى بلاده وظله الممدود على عباده ، ومن كان ظل الله فى أرضه وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فولايته عامة ومطلقة كولاية الله تعالى وولاية رسوله الكريم ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف فى رقاب الناس وأموالهم وابضاعهم . . وأن يكون له وحده الأمر والنهى وبيده وحده زمام الأمة وتدبير ما جل من شئونها وما صغر[٣] . .

---

(١) D. S. Margoliouth : Muhammedanism, p. 97

(٢) Macdonald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitution.nel Theory, p. 58 - 59.

(٣) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٣ — ٤

ونحن لا ندرى أى مصدر استقى منه هو وأنصاره من المستشرقين هذا الكلام ، فكل ماعرضناه من بداية حديثنا عن نظرية السلطة فى الإسلام مرورا بسلطتى التشريع والتنفيذ ولرفعة أختبار بالخليفة ، يظهر بوضوح أن هذا الأخير ليس إلا رجلا أختارته الأمة ليكون ممثلا لها ويتولى الأشراف على أمورها وتدبير شئونها . ولا يعرف الإسلام للخليفة مركزا خاصا فى الأمة يعفيه من بعض ما يكون على أبناء الأمة من واجبات ، بل كل أبناء الإسلام فى نظره سواء فى الحقوق والواجبات العامة .

فالخليفة ليس له أى صفة من صفات الألوهية ، وليس مقدسا ولا معصوما فى نظر المسلمين ، وليس له الحق وحده فى بيان الدين وتفسير نصوصه ، وليس له سلطة دينية على أحد ، كما أنه ليس حاكما استبداديا مطلقا ، بل هو مقيد بالشريعة الإسلامية ولا يجوز له تعدى حدودها وإلا بطلت قراراته المخالفة وتعرض للعزل من الأمة التى أختارته ، ثم هو مقيد بعد ذلك بمصلحة المسلمين الذين أختاروه وولوه . ولعل أصدق وصف له يصور مكانته فى النظام القانونى الإسلامى أصدق تصوير هو ماورد على لسان الخليفة العارف عمر الفاروق رضوان الله عليه إذ يقول لأبى موسى الأشعرى وإليه على الكوفة (يا أباموسى إنما أنت واحد من الناس غير أن الله قد جعلك أثقلهم حملا . . . أن من ولى أمر المسلمين يجب عليه ما يجب على العبد لسيده[1]) .

وبمجرد أختياره من الأمة فإن الخليفة يصبح رئيسا للدولة وللحكومة لكنه ليس مطلق السلطة إذ أن له اختصاصات محددة لا يستطيع أن يتجاوزها كما لا يستطيع أن يسىء استعمالها .

---

(١) محمد جميل أحمد : فى تقديمه لكتاب الطرق الحكيمة لابن القيم ، المرجع السابق ص ٤ من المقدمة .

وسلطة الخليفة يعبر عنها الفقهاء بالولاية ، ويقولون أن ولاية الخليفة ولاية عامة ويقابلون بينها وبين الولاية الخاصة كولاية القضاة وحكام الأقاليم وسائر الموظفين الآخرين .

نطاق سلطة الخليفة أو ولايته :

وولاية الخليفة أو سلطته عامة بالنسبة للمكان وبالنسبة للأشخاص .

فمن حيث المكان ، تمتد ولاية الخليفة إلى كل أجزاء الدولة الاسلامية التى يطلق عليها الفقهاء أسم « أرض الاسلام » وهذه تشمل كل الأقاليم الخاضعة للحكم الاسلامى . ولقد كان العالم الاسلامى ـ قبل تفككه ـ وحدة خاضعة لحكومة الخلافة ، وكانت هذه الوحدة من السمات البارزة للعالم الاسلامى .

ومن حيث الأشخاص فإن ولاية الخليفة تمتد لتتناول كل المسلمين فى الدولة الاسلامية . كذلك فإنه يخضع لهذه الولاية غير المسلمين المقيمين فى الدولة الاسلامية ، مع أختلاف بسيط بطبيعة الحال بينهم وبين المسلمين . فغير المسلمين ـ كقاعدة ـ يخضعون بالنسبة لمعاملاتهم للشريعة الاسلامية وفى غير ذلك ، لهم مطلق الحرية فى ممارسة شعائر دينهم .

مضمون ولاية الخليفة :

ومن حيث مضمونها فإن ولاية الخليفة تمتد إلى كافة مجالات السلطة التنفيذية . وقد تكلم الفقهاء فى هذه الاختصاصات بكثير من التفصيل .

فالماوردى على سبيل المثال يحدد اختصاصات الخليفة بعشر [1] .

---

(١) الماوردى . الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٥ — ص١٦ حيث يقول : والذى يلزمه من الأمور العامة عشر أشياء .

أحدها — حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة ، فان نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة و بين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل .

الثانى : تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم .

الثالث : حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس فى المعايش وينتشروا فى الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال .

الرابع : إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده عن إتلاف واستهلاك .

والخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لاتظهر الأعداء بغرة — ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما .

والسادس : جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل فى الذمة ليقام بحق الله تعالى فى إظهاره على الدين كله .

والسابع : جباية الفىء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف .

الثامن : تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه فى وقت لاتقديم فيه ولا تأخير .

التاسع : استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال وما يكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة .

ومع أعجابنا بيقظة الماوردى ولفته النظر إلى أمور هى غاية فى الدقة كاشارته إلى مباشرة الخليفة بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال وإلا يركن فى ذلك إلى التفويض وتوجيه للخليفة إلى أن يحسن أختيار معاونيه، إلا أننا مع ذلك لا نوافقه على حصر واجبات الخليفة أو اختصاصاته فى هذه الأمور العشرة التى سردها ، ذلك لأن هذه الاختصاصات هى بطبيعتها غير قابلة للتحديد القاطع . ونحن نلمح فى أقوال الماوردى عبارة تصلح فى نظرنا لان تكون جامعة لاختصاصات الخليفة أو رئيس الدولة دون تحديد لهـــذه الاختصاصات وهى قوله « يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة » ـ فحراسة الملة وسياسة الأمة هى محور اختصاصاته والمضمون الشامل لـكل واجباته وله أن يقوم بكل عمل يحقق حراسة الملة وسياسة الأمة .

ولقد انتقد الدكتور السنهورى الفقهاء فى عرضهم لاختصاصات الخليفة إذ عرضوها كما يقرر مختلطة بعضها ببعض دون أى تقسيم أو تمييز بينها لذلك فقد قسم هو هـــذه الاختصاصات إلى أختصاصات دينية واختصاصات سياسية وأدخل فى الاختصاصات الدينية حفظ الدين والجهاد ، والزكاة ، والصلاة ، والصوم ، والحج . وجعل الاختصاصات السياسية شاملة المحافظة على الأمن الداخلى والخارجى ، وتعيين الوزراء وحكام الأقاليم والقضاة وجباة المال وعزلهم[1] . ولقد تابع الدكتور السنهورى فى هذا التقسيم بعض رجال

العاشر : أن يباشر بنفسه مشارفه الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولايعول على التفويض متشاغلا بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح .

(١) : السنهورى : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٣٨ وما بعدها .

القانون[1] وقد ذكر الدكتور السنهورى أن ابن خلدون يميز كذلك بين الاختصاصات الدينية للخليفة وبين الاختصاصات الملكية والسلطانية ، وإن كان التقسيم الذى إجراه ابن خلدون لا يتفق — فى نظره — مع تقسيمه لاختصاصات الخليفة ، من ذلك أن ابن خلدون عد الاختصاص بإقامة العدالة واجبا دينيا بينما عده هو واجبا سياسيا[2] .

وبالرجوع إلى عبارة ابن خلدون نجد أنه لم يقصد إلى التمييز بين الاختصاصات الدينية والاختصاصات السياسية للخليفة كما فعل الأستاذ الدكتور السنهورى، وإنما كل ما قصده هو أن يبين ما تتميز به الخلافة عن الملك ، فابن خلدون كما نعرف يقسم أنواع الحكم إلى ملك طبيعى وملك سياسى وخلافة ، وقد أراد فى عبارته أن يقول أن للملك خطط فى رعاية مصالح الناس فى العمران البشرى، وأما الخلافة وأن كان الملك يندرج تحتها بهذا الوصف وهذه الخطط إلا أنها أتت بإضافات جديدة ، أتت بخطط أخرى علاوة على ذلك ، هى الخطط الدينية ومن هنا كان كلامه على الاثنين الخطط الدينية والخطط السياسية[3] .

---

(١) منهم الأستاذ الدكتور سليمان الطماوى ، أنظر فى ذلك كتاب «السلطات الثلاث فى الإسلام المرجع السابق ص ٢٧٥ — ٢٨٠ .

(٢) د . السنهورى : الخلافة ، المرجع السابق ١٤٣ — هامش ١١ .

(٣) وعبارة ابن خلدون جاءت تحت عنوان « فصل فى الخطط الدينية الخلافية » وفيه يقول » لما تبين أن حقيقة الأمر نيابة عن صاحب الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع منصرف فى الأمرين أما فى الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية التى هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم فى العمران البشرى وقد قدمنا أن هذا العمران ضرورى للبشر وإن رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد أن أهملت وقدمنا أن الملك وسطوته كاف فى حصول هذه المصالح لهم ، إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية

وأيا ما كان الأمر فنحن لا نوافق على تقسيم أختصاصات الخليفة إلى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية ونبنى رأينا هذا على الحجج الآتية :

أولا : أن هذا التقسيم فى نظرنا تحكمى لا يقوم على معيار دقيق ، فمن الاختصاصات الدينية ما يمكن أن يدخل فى الاختصاصات السياسية والعكس. وآية ذلك ما ذكره السنهورى نفسه من أنه بينما أعتبر هو « تحقيق العدالة » من الاختصاصات السياسية ، أعتبرها ابن خلدون من الاختصاصات الدينية .

ثانيا : أن الفصل بين الاختصاصات الدينية والسياسية والقول بأن لرئيس الدولة أو الخليفة فى الإسلام اختصاصات دينية قد يوحى لا سيما للأجانب المتأثرين بالبابوية بأن الخليفة عند المسلمين له سلطة روحية أو أنه معصوم أو قديس أو أنه يغفر الذنوب أو يتلقى اعترافات المذنبين ، شأن البابا عندهم.

ثالثا : أن هذا التقسيم الذى يضع حدا فاصلا بين اختصاصات الخليفة الدينية واختصاصاته السياسية يتنافى فى نظرنا مع روح الإسلام ومبادئه العامة فالإسلام كما هو معروف دين ودنيا ، لا تنفصل فيه الدنيا عن الدين كما هو الحال فى العالم

لأنه أعلم بهذه المصالح فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميا أو يكون من توابعها وقد ينفرد إذا كان فى غير الملة وله على كل حالة مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خططاً وتتوزع على رجال الدولة بوظائفهم فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذى تكون يده عالية فيتم بذلك أمره ويحسن قيامه بسلطانه ، وأما المنصب الخلافى وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذى ذكرناه فتصرفه الدينى يختص بخطط ومراتب لا تعرف إلا للخلفاء الإسلاميين ونذكر الآن الخطط الدينية المختصة بالخلافة ونرجع إلى الخطط الملاكية السلطانية .

ابن خلدون : المقدمة المرجع السابق ص ٢٤٢ — ٢٤٣ .

المسيحى ونحن نخشى أن يتخذ مثل هذا التقسيم مبررا لفصل الدين عن الدنيا فى الإسلام ومايترتب على ذلك من آثار لعل أخطرها فى نظرنا هو انحسار تأثير الدين عن الحياة العامة والتوجيه فى دولة المسلمين .

والنتيجة التى ننتهى إليها من ذلك هى أن عبارة الماوردى العامة (حراسة الملة وسياسة الأمة) تظل فى نظرنا صالحة للاشارة إلى اختصاصات رئيس الدولة الإسلامية فى جملتها دون حصر أو تحديد مسبق . ذلك أن هذا الحصر فضلا عن صعوبته يخشى أن يضع قيدا على الحكومات الإسلامية فيا لو رأت استمداد دساتيرها من الشريعة الإسلامية فمن المصلحة إذن ترك المسألة هكذا وبدون تحديد لكى تكون كل دولة فى سعة من أن تفرع فى هذه الاختصاصات وتنشىء اختصاصات جديدة على ضوء مصالحها وظروفها .

وحراسة الملة أو مايعبر عنه أحياناً بحفظ الدين أو حفظ العقيدة له أهمية خاصة فى النظام الإسلامى لأن الدولة فى الإسلام لاتقوم على أساس عنصرى وعلى العصبية وإنما تقوم وحدتها على عقيدة إلهية . وهذا يتطلب من رئيس الدولة الإسلامية عملا على كل من المستوى الخارجى والداخلى .

فعلى المستوى الخارجى فإن الخليفة مكلف بابلاغ هذه العقيدة أو هذه الدعوة إلى الأمم كافة بكل الوسائل الودية مع تأمين حريتها بالوسائل الدفاعية .

وعلى المستوى الداخلى فإن التزامه الأساسى هو تجلية هذه العقيدة وإزالة ما قد يعلق بها من رواسب ليست من جوهرها ، ثم تعميقها فى نفوس أفراد الأمة ومطابقة سلوكهم لقيمها واشرابها فى قلوب الناشئة ، كل ذلك عن طريق التربية والقدوة الحسنة[1].

---

(١) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ، المرجع السابق ص ٤٧٢ — ٤٧٣ .

ولا ينبغى أن يفهم من ذلك أن الاختصاص بحفظ العقيدة هو اختصاص دينى محض . ذلك أن وحدة الأمة تقوم كما قدمنا على أساس هذه العقيدة .

ورئيس الدولة يلتزم بمقتضى قيادته السياسية للأمة بحماية وحدتها وحماية المقومات التى تقوم عليها هذه الوحدة وفى مقدمتها العقيدة .

وسياسة الأمة « يمكن أن تشمل على سبيل المثال لا الحصر المحافظة على الأمن والنظام العام فى الدولة ، والدفاع عنها فى مواجهة أعدائها . والاشراف على إقامة العدل بين الناس وإدارة الدولة من الناحية المالية، وتعيين الموظفين..الخ وهذه الأمثلة بطبيعة الحال لا تستغرق كل اختصاصات الخليفة إذ أن له أن يتخذ من الاجراءات مايراه كفيلا بتحقيق مصلحة الأمة .

سلطة الخليفة مقيدة :

الأمر الذى لاشك فيه أن سلطة الخليفة ليست مطلقة ، وإنما هى سلطة مقيدة بقيدين هامين :

الأول : ألا يخالف نصا صريحاً ورد فى القرآن أو السنة، وأن يكون الاجراء الذى يتخذه متفقا ـ فضلا عن ذلك ـ مع روح الشريعة ومقاصدها .

الثانى : ألا يخالف ما اتفقت عليه الأمة الإسلامية أو يخرج على إرادتها .

وأساس ذلك أن الخليفة نائب عن الأمة ، منها يستمد سلطانه ، ويرجع إليها فى تحديد هذا السلطان ومداه ، فالأمة تستطيع فى كل وقت أن توسع من هذا السلطان وأن تضيق منه أو تقيده بقيود كما رأت فى ذلك مصلحة أو ضمانا لحسن القيام على أمر الله ومصلحة الأمة .

وجمهور الفقهاء من أهل السنة يسلمون بهذا الرأى[1] ويسلم به كذلك المنصفون من المستشرقين[2].

خلاصـــة الباب :

والنتيجة التى ينتهى إليها هذا الباب هى أن النظام القانونى الإسلامى نظريته الخاصة فى سلطة الدولة أو السلطة العامة .

وطبقا لهذه النظرية فإن السلطة العامة أساسها القانونى أو الشرعى ، وهو ليس أساساً خيالياً أو مفترضاً ، وإنما هو أساس واقعى مستمد من نصوص الدستور الأعلى فى هذا النظام الذى قرر حق الأمر بالنص الدستورى الآمر « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » . ثم قرر صفة الالزام لقرارات تلك الجماعة بالنص

(١) محمد بخيت المطيعى : حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٥ ، عبد المتعال الصعيدى : السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ، المرجع السابق ص ٢٦—٢٧ ، عبد العزيز المراغى : نظم الحكم كما يراها المسلمون (مقال منشور بمجلة رسالة الإسلام السنة الثانية العدد الرابع — ص ٣٧٩—٣٨٦) .

(٢) مييو Millot : مقدمة لدراسة الشريعة الإسلامية — المرجع السابق ص ٥٠ فبعد أن أورد نص خطبة أبى بكر أثر توليه الخلافة والتى توجه بها إلى المسلمين قائلا « وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى » علق عليها بقوله « فأبو بكر لم يعتبر نفسه أذن حاكماً مطلقاً ، ولا محتكراً وحده لحق تفسير الكتاب المقدس ، ولم يدع لنفسه أية قداسة ، ولا أية صلة بالسماء ، وإنما كان يعتبر نفسه فرداً كبقية أفراد الجماعة ، أو مجرد نائب أو وكيل عن الأمة التى اعترفت له — مقدماً — بالحق فى تقويمه »

الدستورى الثانى وهو قوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

وهذا النص هو الذى فرض على الأمة واجب الطاعة لهذه الجماعة . وبذلك يكتمل وجود السلطة العامة .

ثم بينا أن هذه السلطة العامة هى أساسا للأمة، ولكن ينوب عنها فى مباشرتها أهل الحل والعقد نواب الأمة . ولأن هذه النيابة مصدرها النصوص ذاتها فلقد انتهينا إلى أنها نيابة قانونية ، وأن الشريعة الإسلاميه قد سبقت كل الشرائع فى العالم فى تقريرها لفكرة النيابة القانونيه .

وفى بيان مضمون السلطه العامه هذه رأينا أنها تنقسم إلى سلطتين فرعيتين؛ سلطة التشريع وسلطة التنفيذ .

أما عن سلطة التشريع فلقد أوضحنا أن الأمه لها سلطه تشريعية فيما ليس فيه نص من قرآن وسنه . لكن هذه السلطه ليست مطلقة إذ يحدها هذا القيد الدستورى المستمد من النصوص الوجبة .

والنتيجة التى تترتب على ذلك هى أن الأمة لا تملك التشريع بما يخالف هذه النصوص . وبعد ذلك أوضحنا أن الذى ينوب عن الأمة فى سلطتها التشريعية هم أهل الحل والعقد بصفة عامة وليس المجتهدون بصفة خاصة كما يقرر ذلك جانب من الفقه .

وأما عن سلطة التنفيذ ، فلقد بينا أن النظرية الإسلامية قد استحدثت فكرة الخلافة وأن على رأس الخلافة يوجد الخليفة الذى يقابل رئيس الدولة ، وهذا الخليفة هو مستودع السلطة التنفيذية كلها ، يعاونه فيها حكام الأقاليم وقواد الجيوش وجباة المال . أما عن كيفية تولية الخلافة فلقد انتهينا إلى أن

الأمة هى التى تختارة بالانتخاب الحر الذى يقوم به نوابها أهل الحل والعقد ، واستبعدنا فى ذلك الطرق الأخرى التى ذهب إليها بعض الفقه وأهمها القوة والنص وتولية العهد .

وعن سلطة الخليفة فقد استبعدنا ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أنه حاكم مطلق ليس لرعاياه تجاهه أية حقوق . ورأينا أن لهذا الخليفة اختصاصات محددة لا يستطيع أن يتجاوزها وأن سلطته مقيدة بقيدين أساسيين :

أولهما النصوص الوجبة من قرآن وسنـــة والتى تعد بمثابة النصوص الدستورية التى لا يملك هو أو غيره الخروج عليها .

وثانيهما : إرادة الأمة التى اختارته والتى منها يستمد سلطته ، والتى تملك أن توسع فى اختصاصاته أو تضيق منها كما تملك عزله إن حاد عن الطريق السوى .

والخلاصة إذن بالنسبة للأساس الذى تقوم عليه السلطة العامة ، أنه أساس واقعى مستمد من نصوص فعليه من الكتاب الكريم دستور المسلمين الأساسى وبالنسبة لمضمون هذة السلطة فلقد تبين لنا أنها سلطة مقيدة سواء كان ذلك فيما يتعلق بالتشريع أو التنفيذ .

فهل ذلك ماتقدمه نظرية السيادة فى أساسها وفى مضمونها ؟

ذلك ماسوف يكشف عنه الباب التالى الذى سوف نخصصه للمقارنة بين النظريتين .

الباب الثالث

المقارنة بين نظرية السيادة والنظرية الإسلامية في سلطة الدولة

يرى العميد موريس هوريو أن المطلوب من أي نظرية صالحة للسلطة أن تحقق شرطين[1] :

الأول : أساس مقبول للسلطة .

الثاني : ضمانات لتقييد السلطة .

ونحن وإن كنا نتفق تماما مع رأى العميد هوريو إلا أننا نرى مع ذلك أن نضيف أن من مقتضى الشرط الثانى المتعلق بضمانات تقييد السلطة ، أن تكون السلطة نفسها مقيدة ، أما إن لم تكن كذلك فلا محل للحديث عن ضمانات التقييد .

وعلى هذا فإن المطلوب من أى نظرية صالحة للسلطة فى نظرنا أن تحقق شروطا ثلاثة :

الأول : أساس مقبول للسلطة .

الثانى : تقييد لهذه السلطة .

الثالث : ضمانات لهذا التقييد .

فهل تحقق كل من النظرية الإسلامية فى السلطة العامة ونظرية السيادة هذه الشروط الثلاثة ؟

---

(١) موريس هوريو : سيادة الأمة ، المرجع السابق ص ١٢٩ .

ذلك ما سوف نحاول تبيانه فى هـــذا الباب الذى سوف ينقسم إلى فصول ثلاثة :

الفصل الأول : ونخصصه لبيان ما إذا كانت كل من النظريتين تحقق أساسا مقبولا للسلطة من عدمه .

والفصل الثانى : ونخصصه لبيان ما إذا كانت كل من النظريتين تحقق تقييداً للسلطة من عدمه .

والفصل الثالث : ونخصصه لبيان ما إذا كانت كل من النظريتين تحقق ضمانات لتقييد السلطة من عدمه .

الفصل الأول

من حيث أساس السلطة

أن الاساس المقبول للسلطة فى نظرنا لن يكون سوى الاساس القانونى أو الشرعى لهذه السلطة .

والواقع أن مشكلة البحث عن الاساس القانونى للسلطة قد وجدت منذ وجدت الدول ، ففى كل وقت كانت المسألة محل نقاش وجدل . ذلك لأن الأمر كان يتعلق بتبرير مركز الحكام فى الدولة . ولهذا السبب فلقد كانت هناك دائما نظريات تحاول أن تبين أن سلطة الأمر فى الدولة لها صاحب شرعى له بهذا الوصف الحق فى إصدار أوامر إلى الرعية ، وعلى هذه الرعية واجب الطاعة . وذلك هو ما يعبر عنه بالاساس القانونى للسلطة .

فهل تستطيع كل من نظرية السيادة والنظرية الإسلامية أن تقدم هذا الاساس القانونى للسلطة ؟ ذلك ماسوف نحاول الرد عليه فى المبحثين التاليين .

المبحث الأول : ونخصصه لاساس السلطة طبقا لنظرية السيادة .

المبحث الثانى : ونخصصه لاساس السلطة فى النظرية الإسلامية .

المبحث الأول

أساس السلطة طبقا لنظرية السيادة

لقد سبق لنا أن بينا أن فكرة السيادة قد اكتسبت مضمونا أصيلا وخصائص معينة منذ ظهورها على يد بودان فى القرن السادس عشر وقت أن كانت للملك ، ومنها انتقلت بهذا المضمون وبهذه الخصائص إلى الأمة وأصبحت تعرف بسيادة الأمة ، وذلك على يدى الثورة الفرنسية متأثرة فى ذلك بجان جاك روسو .

ولكى يكون العرض مكتملا فإنه يتعين علينا أن نبين ما إذا كانت نظرية السيادة فى أى من مرحلتيها السابق الإشارة إليهما قد استطاعت أن تقدم أساسا قانونيا لسلطة الدولة العامة .

أولا : نظرية السيادة فى مضمونها الأصيل :

لقد بينا عند تعريف السيادة وعند تحديد مضمونها، أن السيادة تعنى أمرين الاول : حق فى الاستقلال التام وفى السلطة العليا ، يعتبر حقا طبيعيا لا يمكن النزول عنه أو التصرف فيه .

والثانى : أن هذا الحق يعتبر فى مجاله الخاص حقا ساميا بصفة مطلقة ، وليس بصفة نسبية . أى أن استقلال صاحب السيادة يعتبر استقلالا تاما بالنسبة للكل كما أن سلطته تعتبر سلطة عليا على الجميع ، فسلطته ليست فقط عليا بالنسبة لجزء معين من المجتمع السياسى ، ولكنها عليا بصفة مطلقة أى فوق الجميع .

ولقد سبق أن وضحنا أن هذا المضمون للسيادة قد استخلصه بودان

ومن بعده هوبز، واستندا فى ذلك إلى أن الشعب قد تخلى كلية عن كل سلطة للملك، وبناء على ذلك فإن الملك — فى نظرهما — لم يعد جزءا من الشعب وإنما انفصل عنه وكون ذاتا مستقلة تقوم فى مواجهة الشعب وتسمو عليه.

تلك هى السيادة بمعناها الأصيل والتى كان الملوك ذوى السلطان المطلق يعتقدون أنهم يملكونها، والتى انتقلت فكرتها بالوراثة إلى الثورة الفرنسية وأصبحت تخص الأمة بدلا من الملك.

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل يمكن أن يكون للملك صاحبا شرعيا للسيادة بالمضمون المتقدم ؟.

لقد كان واضعو النظرية يسلمون بالحق الطبيعى للشعب فى أن يحكم نفسه بنفسه ولكنهم كانوا يرون أيضاً أن الشعب قد تخلى كلية عن كل سلطة للملك لكى يتولى عنه هذه المهمة، ومن ثم أصبح للملك هو صاحب السيادة بذلك المضمون الذى ذكرناه.

لكن إذا كان الشعب هو صاحب الحق الطبيعى فى أن يحكم نفسه، وأنه هو الذى تخلى عن ذلك للملك، فإن حق الملك بهذه الصفة لن يزيد ولا يمكن أن يزيد عن حق الشعب نفسه وإذن فإن هذا الملك كان يجب أن يعتبر فى القمة وكجزء من الشعب، وليس فوق القمة بوصفه ذاتا منفصلة عن هذا الشعب كما تقرر نظرية السيادة، وإلا كان معنى ذلك أن يكون الملك قد اكتسب بتخلى الشعب له عن سلطته — سلطة تعلو السلطة المتنازل عنها وهذا غير منطقى.

وإذا كان الملوك قد استندوا أحيانا إلى نظرية الحق الالهى كأساس للسيادة إلا أن هذه النظرية فى صورتيها — الحق الالهى المباشر والحق الالهى غير المباشر — لا تقوم على التقدير.

فطبقا لنظرية الحق الإلهى المباشر فإن أساس السيادة يقوم على الله سبحانه وتعالى هو الذى يختار بنفسه الحكام، وأنه يودعهم بنفسه سلطة الحكم.

أما نظرية الحق الإلهى غير المباشر فتكتفى بالقول بأن الله يقتصر عمله على توجيه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا نظام الحكم وشخص الحاكم، ولكنه لا يتدخل مباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ولا يختار الحكام بنفسه.

وواضح أن النظرية — فى صورتيها — تقوم على وهم خاطىء لا يسنده أى دليل علمى بل ومن المستحيل - بحكم منطقها - اخضاعها لأى بحث علمى.

والواقع أن هذه النظريات قيل بها فى أوربا لتبرير السلطة المطلقة للملوك واضفاء السند الشرعى عليها، وهى فى سبيل ذلك تحرم على الشعب تحريما مطلقا مقاومة الحكام حتى ولو كانوا مستبدين لأنهم ظل العناية الآلهية، ووسيلة الانتقام الآلهى لعقاب المفسدين فى الأرض.

ثانيا : نظرية سيادة الأمة وهل تقدم أساسا قانونيا للسلطة :

بعد انتقال السيادة بمضمونها الأصيل السابق بيانه إلى الأمة، على أيدى رجال الثورة الفرنسية، فإن نظرية سيادة الأمة أصبحت تدعى أنها تقدم الأساس القانونى للسلطة. هذه النظرية تقوم على الحقائق الآتية :

١ — أن السيادة «حق أمر» أى حق يخول لصاحبه سلطة إصدار أوامر.

٢ — أن صاحب هذا الحق أى صاحب السيادة، ليس أفراد الأمة وإنما هو الأمة باعتبارها شخصا معنويا له كيان مستقل عن الأفراد الذين يكونونها.

٣ — هذه الأمة لهـا إرادة عامة، وهى من معدن أعلى وأغلى من معدن إرادات الأفراد ذلك لأن تلك الإرادة يحق لها أن تفرض أوامرها على أرادات

الأفراد الذين يلتزمون بواجب الطاعة لها ، ومن ثم فإن هذه الإرادة تصبح مشروعة لا لسبب إلا لأنها إرادة الأمة[1] .

ولسوف نتناول كل هذه الحقائق بقليل من التحليل لنرى مدى صمودها للمناقشة :

— فبالنسبة للحقيقة الأولى وهى أن السيادة «حق أمر» فإن العميد دوجى يهاجم فكرتى الدولة والسيادة فى وقت واحد ، وشخصية الدولة — بصفة خاصة — تبدو له خيال محض ، ويجب أن تستبعد من نطاق العلم . فحقيقة الأمر كما يقرر لا تضع تحت أعيننا إلا رجالا تجمعهم الحاجة الواحدة ويتجمعون فى أمم بفعل نفس الأسباب التاريخية ، وبين هؤلاء الرجال فإن البعض يكون طبقة الحكام ، والآخرون يكونون طبقا المحكومين .

ولكن الحكام الذين يسيطرون بالقوة المادية أو المعنوية أو بقوة العدد ليس لهم على الإطلاق أى سند شرعى ، فهم لا يمارسون على الإطلاق حق سيادة، فمثل هذا الحق لا وجود له على الإطلاق، ذلك أن المجتمعات الإنسانية إنما تقوم على أساس اشتراك الحاجات ، واختلاف قدرات الأفراد وتبادل الخدمات . وفى هـــذه التجمعات الإنسانية فإن أفراد أقوى من الآخرين — سواء لأنهم أحسن تسليحا أو للاعتراف لهم بسلطة الهية أو لأنهم كانوا الأكثر غنى أو الأكثر عددا — استطاعوا أن يفرضوا أحترامهم على الآخرين ، وذلك هو الواقع، فإذا أطلق البعض أسم الدولة على جماعة إنسانية تقيم على إقليم معين ، حيث الأكثر قوة يفرضون أرادتهم على الأكثر ضعفا فإن ذلك يكون مقبولا ، وإذا أطلق البعض عبارة السيادة السياسية على هذه السلطة التى للأكثر ضعفا فإنه يكون معقولا ، لكن الذهاب إلى أبعد

---

(١) لافاديير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

عن ذلك يؤدى إلى الدخول فى مجال الخيال و الافتراض .

فإذا وجد فى جماعة ما أفراد أكثر قوة من الآخرين سواء لأن لهم قوة معنوية أو دينية أوسواء كانوا يملكون سلطة مادية ، أوسواء كانوا يعتمدون على تأييد الأغلبية فإنه يمكن القول بأنه توجد فى هذه المجتمعات سلطة سياسية autorité politique وأن مثل هذه الجماعة تصبح دوله عندما تكتسب هذه السلطة الأكثر قوة خاصية الدوام والتنظيم . ويضيف العميد دوجى أنه إذا كان الحكام قد حاولوا أن يجعلوا سلطتهم هذه مشروعة إلا أنهم لم يستطيعوا أن يخترعوا سوى تبريرات مصطنعة لا يجب أن تخدع أحدا . فالحق الالهى للشعب ليس له من حقيقة أكثر من الحق الالهى للملوك ، فالسلطة السياسية أيا كان شكلها ليست مشروعة فى مصدرها[1] .

— وبالنسبة للقول بأن صاحب الحق فى الامر (السيادة) هو الأمة وأنها شخص قانونى يتميز عن الافراد الذين يكونونها ، فالواقع أن فكرة تشخيص الأمة إنما ترجع إلى روسو ، فبعد أن أكد أن الأفراد ولدوا أحرار مستقلين ومنعزلين ، وأنه بواسطة عقد تم الرضا به بحرية ، قد أسسوا المجتمع ، وفى هذا العقد فان كل فرد قد تخلى عن حريته الطبيعية واكتسب بدلا منها الأمن والطمأنينه ، بعد ذلك كتب روسو : « وفى الحال فانه بدلا من الشخص الخاص بكل متعاقد ، فإن العقد الاجتماعى أنشأ كائنا معنويا وجماعيا يتكون من الأعضاء الذين أعطوا أصواتهم فى العقد ، وقد تلقى هذا الكائن من العقد

(١) دوجى : مطول القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ... وما بعدها وانظر كذلك فى نفس المعنى .

أسمان : عناصر القانون الدستورى الفرنسى المقارن ، المرجع السابق ، ص ٤٣ وهامش (١) .

حياته وإرادته[1] » .

تلك هى كلمات روسو الضخمة والرنانة : « . . . كل جماعة : الأمة كالمدينة لها بمقتضى العقد الاجتماعى ضمير خاص بها ومتميز عن ضمائر الأفراد، وأرادة خاصة بها متميزة عن أرادات الأفراد، وبكلمة واحدة هى « شخص » .

فكأن فكرة تشخيص الامة تجد أساسها — لدى روسو — فى فكرة العقد الاجتماعى وفكرة العقد الاجتماعى هذه فكرة خيالية لا تجد لها أى سند من الواقع . فأنصار هذه الفكرة يقدمون العقد الاجتماعى على أنه الاساس الأول للمجتمعات المدنية ومع ذلك فلم يقدموا أى مثل تاريخى لمثل هـذا الاتفاق ، فالتاريخ لا يعطينا أى مثال لدولة نشأت عن طريق العقد[2] .

ومن ناحية أخرى فإن فكرة العقد الاجتماعى غير متصورة لعدم إمكان رضاء الأفراد ، والرضا ركن من أساس فى العقد ، والقول بوجود قبول ضمنى لشروط العقد فيه خطورة إذ سيترك الحاكم حرا فى تحديد شروط العقد مما قد يؤدى إلى الاستبداد[3] .

وفضلا عن ذلك فإن الفكرة تقوم على افتراض وهى خاطئ إلا وهو أن الفرد كان يحيا حياة عزلة قبل قيام الجماعة ، وهذا غير صحيح لأن الانسان بطبعه كائن اجتماعى لا يطيق حياة العزلة[4] .

---

(١) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٣٤ .

(٢) بيردو : مطول العلوم السياسية حـ ٢ ، المرجع السابق ص ٦٠ وفى نفس المعنى : د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ .

(٣) بيردو : مطول العلوم السياسية حـ ٢ ، المرجع السابق ص ٦٠ وما بعدها وفى نفس المعنى : د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ .

(٢) د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ، ص ١٩٥ وكذلك د. ثروت بدوى : النظم السياسية سنة ١٩٦٢ ، المرجع السابق ص ٦٧ .

وبالاضافة إلى ما تقدم فإن الفكرة غير سليمة منطقيا ، فهى تقرر أنه بواسطة العقد انتقل الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة ، أى أن العقد هو الذى أنشأ الجماعة ، بيد أن فكرة القوة الالزامية للعقد لاتوجد إلا بوجود الجماعة وقيام سلطة بها تحمى العقود وتطبق الجزاءات اللازمة لضمان أحترامها . ومن ثم ليس من المتصور أن يكون العقد الذى يحتاج إلى حماية السلطة هو نفسه الذى يقيم هذه السلطة .

هذا بالنسبة لفكرة العقد الاجتماعى كأساس لفكرة تشخيص الأمة .

أما بالنسبة « لشخصية الأمة » فإن أنصار نظرية سيادة الأمة لم يستطيعوا أن يبينوا أن الأمة توجد كشخص معنوى له أرادة خاصة به متميزة عن أرادات الأفراد الذين تتكون منهم . حقيقة يجب الاعتراف بوجود الأمة . فالأمة هى حقيقة من الحقائق أى أن لها وجوداً حقيقيا سواء كان ذلك من الناحية التاريخية أو الاجتماعية أو الأدبية . فهنالك مصلحة قومية ليست عبارة عن مجرد مجموع مصالح الأفراد ، والأمة تشمل أجيالا متعاقبة على الدوام فلها حياة خاصة بها متميزة عن مجموع حياة الأفراد الذين تتكون منهم . ولها روح خاصة مكونة من التقاليد الماضية ومن ذكريات الانتصار والفخار المشترك أو ذكريات الآلام المشتركة ، ولها مميزات سلالية ولغة ، ولكن من وجهة النظر القانونية فإنه يتعذر القول بأن مجموع أولئك الأفراد يكونون شخصا حقيقيا له إرادة وحقوق . فإذا ما اعتبرناه كذلك فإن هذا معناه الأغراق فى الوهم والنزول إلى عالم الخيال الذى هو بطبيعته غير علمى .

إن عناصر السيادة كما يقول Royer Gollard هم أولئك الذين يكنسون الشوارع ويشعلون فوانيسها « أنه لا يوجد بالنسبة لمسألة معينة أرادة للأمة ، وإنما يوجد فقط أراد الغالبية من بين أولئك الذين يملكون أكبر قوة

سياسية فى الأمة[1] .

وزيادة على ذلك فإن التسليم بأن للأمة شخصية معنوية قائمة بذاتها يتعارض مع ماسبق التسليم به من أن الدولة هى التشخيص القانونى لشعب ما، إذ تكون هناك شخصيتان معنويتان أحداهما الدولة والثانية الأمة ، وكل منهما تنازع الأخرى السلطة[2] .

— أما بالنسبة للحقيقة الثالثة والتى من مؤداها أن السيادة هى الإرادة العامة للأمة وأنها أرادة ذات صفة تسمو على الإرادات الفردية وأنها بهذا الوصف تفرض أوامرها على الارادات الفردية ويكون لها عليها حق الطاعة ، فإن هذا القول لا يصمد بدوره لأية مناقشة :

— فمن ناحية فإنه لا يوجد إرادة عامة تفرض نفسها — بمقتضى مالها من صفة خاصة على الارادات الفردية . فالحقيقة الاساسية لنظرية سيادة الأمة هى تأكيد وجود أرادة جماعية لدى الأمة ، ولهذا السبب فإن السيادة هى الارادة العامة للأمة التى لها حق الأمر ، وتلك تأكيدات لا يمكن إثباتها لأنها غير قابلة للإثبات .

فالارادة ظاهرة عضوية ونفسية لا يمكن أن توجد إلا حيث يوجد جهاز عضبي ، أما الشخص المعنوى فليس له إرادة خاصة به . والواقع أن الكلام عن إرادة خاصة إنما يراد به « ذلك الذى تريده غالبية الأفراد الذين يكونون الجماعة » .

حقيقة يمكن أن توجد أرادات فردية تريد نفس الشىء ، ولكن حتى

---

(١) دوجى : مطول القانون الدستورى ، المرجع السابق ، ص٧٤ — ٧٥ .

(٢) د. السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، المرجع السابق ص٥٨.

عندما تكون هذه الارادات الفردية إجماعية فإنها لا تولد أرادة جماعية تكون شيئاً آخر غير مجموع الارادات الفردية.

ولم يبين روسو كيف أن اتفاق الأفراد الذين أبرموا العقد الاجتماعي — على فرض وجوده — قد استطاع أن يولد هذا الشخص المعنوى الذى له إرادة خاصة به(١) .

ومن ناحية أخرى فإن روسو كان فى الواقع يقصد بالارادة العامة للأمة الارادة — التشريعية أو أرادة الناخبين . وهذا خلط منه بين هذه الأنواع الثلاثة من الارادات على نحو ما أسلفنا بيانه .

ومن ناحية ثالثة فإنه على فرض وجود هذه الارادة العامة للأمة فإن أحداً لم يبين ولم يستطع أن يبين أن هذه الارادة هى صاحبة السيادة بمعنى أن لها الحق فى إصدار أوامر إلى الأفراد . .

الارادة الجماعية كما يقول أصحاب النظرية هى أسمى وأعلى مرتبة من الارادات الفردية من حيث القوة فإن هذا صحيح ، أما من حيث الصفة فإنه غير صحيح لأن هذه الإرادة العامة المزعومة ليست سوى مجموع الارادات الفردية ، وتوافق هذه الارادات الفردية على موضوع معين لا يؤدى إلى تغيير فى طبيعتها ولا يمنحها صفة جديدة لم تكن موجودة فى الادارات الفردية التى تكونها . فهى دائماً إرادات إنسانية فى مواجهة إرادات إنسانية أخرى ، فلم يبين أنصار النظرية ولم يستطيعوا أن يبينوا أن إرادات فردية — لأنها تجمعت — يؤدى تجمعها إلى نشأة صفة تؤدى قانوناً إلى أن تفرض هذه الارادات نفسها على الارادات الانسانية المخالفة لها ، وأنه بفضل هذه الصفة فإنه يكون لها — ليس فقط القوة

(١) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٧٢ وما بعدها .

ولكن حق الأمر، بحيث تصبح أوامر هذه الارادة الجماعية مشروعة ولها حق الطاعة لأنها تصدر عنها. والواقع أن هذا الذى يسمونه الارادة العامة للأمة ليس سوى إرادة الأغلبية ... فلماذا تكون إرادة ٦٠٪ من الأفراد الذين يكونون الجماعة السياسية لها حق الأمر على الـ ٤٠٪ المخالفين لها ؟ .

فى الحق كما يقول لافيير — إذا كانت النتيجة تتجه إلى تقديم السيادة على أنها حق فى الأمر، فإنه لا يوجد سوى نظرية واحدة منطقية هى النظرية الدينية تلك التى تقرر أن السلطة السياسية ترجع فى مصدرها إلى الله . وحينئذ إذا ما وجدنا فى السيادة عنصرا إلهياً فإن الارادات البشرية سوف تلتزم بالخضوع لقرارات صاحب السيادة، لأن هذه السيادة سوف تكون إعلاناً عن سلطة تعلو البشر[1] .

فإذا ما انتهينا من ذلك العرض إلى هدم تلك الحقائق الثلاثة التى تقوم عليها نظرية سيادة الأمة، فإن النظرية بذلك تكون قد انهارت .

والنتيجة التى تترتب على ذلك كله أن نظرية السيادة سواء فى مضمونها الأول أو بعد انتقالها إلى الأمة لا تصلح ولا يمكن أن تصلح لأن تقدم أساساً قانونياً مقبولا للسلطة .

ولا يتوهمن أحد أن القول بأن السيادة للدولة يمكن أن يتفادى هـذه الانتقادات .

فالسيادة كما قلنا تعنى سلطة عليا منفصلة ومتميزة وتمارس من فوق على

(١) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٢٢ وما بعدها ، وفى نفس المعنى : دويز : مطول القانون الدستورى المرجع السابق ص ٧٤ وما بعدها .

المجتمع السياسى كله بوصفها حق طبيعى لا يقبل التصرف فيه أو التنازل عنه . وهى بهذه الصفة لا يمكن أن تكون للدولة ، فالدولة هى أداة المجتمع السياسى وهى التى تمثله وتعمل تحت رقابته . ونتيجة لذلك فهى ليست مستقلة استقلالاً تماماً عن المجتمع السياسى كله ، ولا تملك كذلك سلطة تعلو سلطة هذا المجتمع، كما لا تملك حقاً خاصاً بها فى الاستقلال أو السلطة العليا ، فسلطة الدولة واستقلالها ليسا ساميين إلا بالنسبة للأجزاء الأخرى من المجتمع السياسى الخاضعة لقوانينها ولإرادتها . وهى لا تملك الحق فى مثل هذا الإستقلال وهذه السلطة إلا بوصفهما آتيتين إليها من المجتمع السياسى طبقاً للدستور ، وممارستها لهذا الحق يظل خاضعاً لرقابة المجتمع السياسى .

وفضلا عن ذلك فان القول بأن الدولة تملك السيادة على النحو المتقدم يؤدى إلى تناقض خطير ذلك أن الدولة بوصفها صاحبة سيادة كان من الواجب عليها أن تؤكد — طبقاً لمبدأ عدم المسئولية — عدم خضوعها لرقابة الشعب. ولكن الدولة ككل الأعضاء الحكومية مسئولة أمام الشعب ، أليس من حق الشعب أن يراقب الدولة ؟ ولكن كيف يمكن أن تخضع الدولة للرقابة إذا كانت السلطة التى تباشرها هى سلطة بلا مسئولية ؟ ومن ناحية أخرى إذا كانت الدولة مسئولة وخاضعة لرقابة الشعب كيف يمكن أن تكون صاحبة سيادة؟ كيف تكون السيادة خاضعة للرقابة وعليها أن تقدم حساباً عن أعمالها؟[1]

ذلك كله يبين أن الدولة ليست ولا يمكن أن تكون صاحبة سيادة .

---

(١) جاك ماريتان : فكرة السيادة : المرجع السابق ص ١٩ — ٢٢ .

المبحث الثانى

أساس السلطة طبقاً للنظرية الإسلامية

يرى العميد دوجى أن مشكلة الأساس القانونى للسلطة قد شغلت الفكر الإنسانى منذ بدأ اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية، وأنه قد كتب فى هذه المشكلة تلال الكتب إلا أنها – كما يرى بحق – غير قابلة لحل بشرى، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر – من الناحية الإنسانية – ان إرادة إنسانية يمكن أن تسموا وتعلو على إرادة إنسانية أخرى[1].

هذا العيب الأساسى الذى يشوب النظريات الباحثة فى أساس السلطة قد تغلبت عليه النظرية الإسلامية. ذلك لأن الأساس القانونى للسلطة فيها لم يقرره بشر، وإنما قرره دستورها الأساسى الخالد الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يملك البشر مجتمعين التعديل فيه أو التبديل.

لقد بين دستور الأمة الإسلامية أساس السلطة العامة بتقريره حق الأمر وباعترافه بهذا الحق لجماعة تمثل الأمة الإسلامية كلها، ثم بتقرير واجب الطاعة لقرارات تلك الجماعة.

ذلك الذى قلناه بإجمال يحتاج منا إلى قليل من التفصيل:

إن الثابت من قوله تعالى «وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة»، وقوله «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ...» إنه سبحانه قد استخلف الأمة

(١) دوجى: السيادة والحرية، المرجع السابق صفحة ٨٩.

الإسلامية كلها فى الحكم ، فالمؤمنون هم خلفاء الله فى الأرض . وإذن فهى خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة .

ولما كان لا يمكن لأفراد الأمة مجتمعين أن يتولوا أمرها ، لذلك فقد وجهها كتابها إلى اختيار جماعة منها للقيام بهذا الأمر وذلك برضاء واتفاق المسلمين جميعاً ، ثم خول هذه الجماعة الحق فى إصدار الأوامر إلى بقية أفراد الأمة ، وذلك كله ظاهر من قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » .

هذا النص باعترافه لجماعة من الأمة بالحق فى إصدار أوامرها إلى بقية الأفراد يكون فى الواقع قد قرر حق الأمر وأسبغ عليه الشرعية اللازمة .

ولما كان لا قيمة لحق الأمر هذا ما لم يتقرر واجب الطاعة له من جانب الرعية ، لذلك فقد جاء النص الدستورى الثالث مكملا للنصين السابقين فأعطى لتلك الجماعة الحق فى أن تفرض على الرعية تنفيذ أوامرها ، وبذلك يكتمل وجود حق الأمر أى السلطة العامة .

ذلك النص هو قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ... »

هذه النصوص التى أوردناها تشكل فى نظرنا الأساس القانونى للسلطة العامة فى النظرية الاسلامية[1] . وهو أساس قد حل فى نظرنا مشكلة تبرير خضوع الأفراد لأوامر أفراد آخرين من الأمة . فهم يخضعون لتلك الأوامر

---

(١) راجع فى تفاصيله أساس السلطة فى النظرية الإسلامية ما سبق ص ١٣٤ وما بعدها .

لأن دستورهم الأساسى وقد أمرهم بهذه الطاعة فإنهم لا يستطيعون مخالفته كما لا يستطيعون التعديل فيه أو التبديل .

الأساس القانونى للسلطة فى النظرية الاسلامية قد حل إذن مشكلة الخضوع للسلطة لأنه أساس ليس من صنع البشر ولكنه من عند الله .

لكن لاينبغى لأحد أن يتوهم أن النظرية الاسلامية تكون بذلك صورة من صور النظريات التيموقراطية السابق الاشارة إليها . ذلك أن هناك فارقا جوهرياً بين هذه النظريات والنظرية الاسلامية .

فالنظريات التيوقراطية كانت تهدف فى الواقع إلى تبرير السلطة المطلقة للملوك واختفاء السند الشرعى عليها ، ومن ثم كانت تمنح السلطة المطلقة بلا حدود أو قيود للملك .

أما النظرية الاسلامية فلم تقرر السلطة لفرد أيا كان ، ملكا أو أميرا ، وإنما السلطة فيها للأمة يتولاها عنها جماعة منها . . . ثم أن هذه السلطة ليست مطلقة من كل قيد ، ذلك لأن النظرية الإسلامية لا تعرف مثل هذه السلطة المطلقة ، وإنما السلطة طبقاً لها ترد عليها قيود هامة(١) .

هذا عن النظريات التيموقراطية عموماً ، أما بالنسبة لنظرية الحق الالهى المباشر بوجه خاص ، فلقد رأينا أساس السلطة فيها يقوم على أن الله سبحانه هو الذى يختار بنفسه الحكام وأنه يودعهم بنفسه أمر هذه السلطة باعتبارهم وزرائه فى أرضه ومفوضين من لدنه فى حكم رعاياه وأنه ينبنى على هذا أن الحكام يتولون أمر الرعايا بموجب حق إلهى يوجب طاعتهم لأن فى مقاومتهم مقاومة للرب ومعصية له تستوجب العقاب .

---

(١) راجع الفصل الثانى من هذا الباب المتعلق بتقييد السلطة .

وواضح من ذلك أن النظرية الاسلامية بعيدة عن الادعاء بمثل ما تقدم ، وقد سبق أن بينا ذلك تفصيلا عند بحث أساس السلطة فى النظرية الاسلامية[1]

وأما بالنسبة لنظرية الحق الالهى غير المباشر ، وأن أساس السلطه فيها يقوم على أن الله وإن كان لا يتدخل مباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ، ولا يختار الحكام بنفسه ، إلا أنه يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحكم الذى يرتضوه وعلى أن يختاروا أشخاص الحكام .

وفضلا عن أن فكرة توجيه الحوادث لاختيار الحكام هذه هى فكرة غامضة وليست واضحة بل ولا يمكن إقامة الدليل عليها . فانه قد سبق لنا أيضاً أن استبعدنا هذه النظرية من نطاق النظرية الاسلامية .

وخلاصة ما تقدم أن الأساس القانونى للسلطة طبقاً للنظرية الاسلامية ، هو أساس منطقى مقبول ويتميز بالوضوح . ولعل السبب فى ذلك يرجع أولاً — إلى أن النظرية الاسلامية ليست نظرية مصنوعة ، فلم تصنع خصيصاً لتحقيق غرض معين كما هو شأن نظرية السيادة ، بحيث إذا — تغيرت ظروفها أصبحت عاجزة عن أن تساير الظروف الجديدة . وإنما هى نظرية قامت على أصول من الله حكيم خبير ، وهى أصول عامة صالحة لكل زمان ومكان بلا تكلف أو اصطناع ويرجع ثانياً : إلى أن هذه النظرية قد ابتعدت — بعكس نظرية السيادة — عن التعقيد والإيغال فى الافتراض والتصور والمجاز . فلقد اعترفت مثلا بوجود الأمة كحقيقة لا يمكن إنكارها إلا أنها لم تتجاوز ذلك إلى القول بأن هذه

(١) راجع ما تقدم ص ١٣٩ وما بعدها .

الأمة شخصية اعتبارية تتميز عن شخصيات الأفراد المكونين لها أو أن لها إرادة عامة تتميز عن إرادات هؤلاء الأفراد

بهذا ننتهى من مقارنة نظرية السيادة بالنظرية الاسلامية من حيث أساس السلطة وننتقل بعد ذلك إلى مقارنتها من حيث تقييد السلطة وهو ما نعالجه فى الفصل التالى .

الفصل الثانى

من حيث تقييد السلطة

إن الذين يثيرون مسألة السيادة فى العصر الحديث لاسيا من الكتاب المسلمين ، إنما يفعلون ذلك من أجل أن يثبتوا أن الأمة هى صاحبة السيادة النوهمين أن ذلك قد يحول دون الاستبداد ، ولكن الحقيقة غير ذلك ، منظرية السيادة سواء قبل نسبتها إلى الأمة أو بعد ذلك لاتتضمن بل وليس من طبيعتها أن تتضمن تقييدا للسلطة ، وذلك على عكس النظرية الإسلامية .

ولسوف يتضح ذلك من بحثنا لفكرة تقييد السلطة فى كل من النظريتين ، وذلك فى المبحثين التاليين :

المبحث الاول

موقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة

السلطة طبقاً لنظرية السيادة فى مفهومها الأصيل ـ مطلقة لاترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود . ذلك أن مثل هذه القيود ليس مما يخالف جوهر النظرية فحسب بل لايتفق كذلك مع طبيعتها .

ولقد هالت هذه النتيجة الكثير من الكتاب والمفكرين ، ففكروا فى ضرورة تقييد السلطة للتخفيف من غلواء نظرية السيادة ، وكانت هناك محاولات استهدفت هذا التقييد .

وعرضنا لموقف نظرية السيادة من فكر تقييد السلطة يتطلب منا أن نعرض أولا للمفهوم الأصيل للنظرية من حيث إطلاق السلطة ثم نعرض ثانياً للمحاولات التى بذلت لتقييدها ، وهو مانعالجه فى فرعين متتاليين :

الفرع الاول

السلطة مطلقة بغير قيود

السيادة فى جوهرها وحسب معناها الأصلى هى السلطة العليا الآمرة . وهذه السلطة كما رأينا سلطة مطلقة غير محددة ، ولا ترد عليها أية قيود . ولقد سبق للعميد دوجى الإلحاح إلى خطر ذلك مبيناً أن الأخذ به يؤدى إلى إنكار كل محاولة لإخضاع الدولة للقانون بصورة جدية ، الأمر الذى يهدد كل القانون العام بالإنهيار .

والسلطة طبقاً لنظرية السيادة مطلقة لاقيود عليها سواء وفقاً للمضمون الأصلى للسيادة الذى نشأت به على يدى بودان ومن بعده هوبز حين كانت للملك أم سواء بعد انتقالها إلى الأمة على يدى روسو ومن بعده رجال الثورة الفرنسيين[١] .

فبالنسبة لبودان فان السيادة هى « السلطة المطلقة والدائمة للجمهورية »وهو يفصل ذلك بقوله « إن الشعب أو طائفة النبلاء فى جمهورية ما يستطيعون أن يعطوا السلطة الدائمة لشخص ما لكى يتصرف فى الأموال والأشخاص وكل الدولة وفق مشيئته . وكما يتصرف المالك فى ماله دون ماسبب إلا أنه حر

---

(١) وفى ذلك يقول جيلينك : « إن السيادة تصف سلطة غير محدودة وغير قابلة للتحديد . هذه السلطة مطلقة مادام أن إنساناً لايستطيع أن يفرض عليها أية قيود . فهوبز قد إستخلص من العقد الاجتماعى السلطة غير المحدودة لصاحب السيادة » وكذلك فإن روسو قد أخضع الفرد لسلطان الإرادة العامة التى لاحدود لها » . راجع ذلك فى :

— جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ١٢٧ — ١٢٨ ؛

يفعل فيه ما يشاء . فهي إذن هبة من الشعب إلى هذا العاهل أو الملك دون أية شروط تقيده »

ويزيد بودان الأمر وضوحاً بقوله « أن الأمير صاحب السيادة هو صورة لله ، ولا يلتزم بتقديم حساب لله » ويستخلص من ذلك أن السيادة ليست محدودة »[1] .

وبالنسبة لهوبز فإن السيادة دائماً مطلقة . وهو يصل إلى هذه النتيجة عن طريق تحليله للعقد الاجتماعي الذي هو أساس السيادة عنده . فيرى أنه لما كانت حالة الفطرة تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء ، فقد اضطر الإنسان ـ بدافع الخوف من غيره والحاجة إلى إشباع أغراضه الأنانية ـ إلى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه . فتعاقدوا على أن يعيشوا معاً تحت أمره واحد ينزلون له عن كل حقوقهم الطبيعية ، وهذا النزول تم من جانب واحد أي أن الأفراد ـ في نظره ـ قد اتفقوا فيما بينهم على اختيار ذلك الرئيس الأعلى دون أن يشركوه في الاتفاق ، بمعنى أنه لم يكن طرفاً في العقد ، ودون أن يرتبط من ناحيته بشيء ، وما دام الأمر كذلك فإن سلطانه عليهم يكون مطلقاً بغير حدود . ومهما أتى من تصرفات أو أفعال فلن يحق للأفراد أن يثوروا عليه ويخالفوا أمره وإلا عدوا خارجين عن الميثاق ناكثين بالعهد الذي ارتبطوا به فيما بينهم .

فالسلطة عند هوبز ستكون دائماً مطلقة ، بل ويذهب في فكرة السلطان المطلق إلى حد القول بأن الدولة مالكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذي اختاروه عن جميع حقوقهم[2] .

(١) جاك مارتيان : فكرة السيادة ، المجلة الدولية للتاريخ السياسي والدستوري ، المرجع السابق ص ٩ ـ ١١ .

(٢) د. السيد صبري : مبادىء القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ١٥ ، ٦٦ وفي نفس المعنى د. ثروت بدوي : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٥ ـ ٥٧ .

ويرى هوبز أن الحاكم غير مقيد بأى قانون لأنه هو الذى يضع القانون ويعدله ويلغيه حسب هواه — وهو الذى يحدد معنى العدالة ، أما القوانين العرفية فلا يعترف هوبز لها بأية قوة إلزامية إلا على أساس إرادة الحاكم ، فهى تستمد قوتها من سكوت الحاكم ، ذلك السكوت الذى يدل على قبوله لها . ومن ذلك يظهر أن هوبز لم يكن من أنصار القانون الطبيعى ، ولا يعترف بغير القانون الوضعى الذى تطبقه السلطة وتقرر له الجزاء(١) .

أما روسو فهو وإن كان قد نقل السيادة من الملك إلى الأمة إلا أنه ظل كذلك مخلصاً لفكرة السلطان المطلق .

ولئن أقام روسو أساسه كهوبز على فكرة العقد الاجتماعى ، إلا أنه كان يرى أن الأفراد ينزلون بالعقد عن كل حقوقهم دون تحفظ ، ليس للملك وإنما للمجموع . والغريب أن روسوا لم يكن يرى أن هذا النزول من جانب الأفراد عن كل حقوقهم يمكن أن يؤدى إلى فقدانهم نهائياً لحرياتهم وحقوقهم لأنهم — فيما يرى — سوف يستعيضون عن الحقوق والحريات الطبيعية التى نزلوا عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها وهو يدلل على ذلك بأنه لما كان النزول كلى فهو متساوى بالنسبة لجميع الأفراد ، وبالتالى فإن المساواة الطبيعية بين الأفراد ستظل قائمة ، ومادامت المساواة قائمة فستكون الحرية كذلك ، لأنه لن يتعدى أحد على الآخر دون أن يسىء فى ذات الوقت إلى نفسه وإلى المجموع .

ولقد ظن روسو أنه بهذا التدليل يمكنه أن يرفع التعارض بين نظريته فى الدفاع عن الفرد وحقوقه ، ونظريته فى الاعتراف للجماعة صاحبة السيادة

---

(١) د. ثروت بدوى « النظم السياسية » المرجع السابق ص ٥٨ .

بسلطان لاحدود لها ، مؤسساً ذلك على أن إطلاق سلطان الجماعة لايتعارض مع حريات الأفراد ، لأن الجماعة — في نظره — شخص مجرد لايخضع في تصرفاته للنزوات والميول ، بل يخضع للعقل ، ولأن الأفراد إذ ينقلون إلى الجماعة حقوقهم الطبيعية فيستردونها حقوقاً مدنية ، فيكسبون بقدر ماخسروا ، بل إن الحقوق التي يكسبونها بالدخول في الجماعة ستكون حقوقاً حقيقية لأنها بخلاف الحقوق الطبيعية التي نزلوا عنها سوف تتمتع بحماية السلمة العامة[1].

وهذا التفسير من جانب روسو ليس مقنعاً ، ولا يمكن أن يرفع التناقض الصارخ في نظرياته ، ولذلك فقد انقسم قراؤه بين تيارين : فالبعض يعده من دعاة المبادىء الحرة والحقوق الفردية بينما استعان آخرون بأفكاره عن الإرادة العامة في تدعيم فكرة السلطان الكلي للدولة[2] .

ونحن نرى أنه من الخطأ اعتبار روسو من دعاة المبادىء الحرة والحقوق الفردية ، بل نرى أنه على العكس من ذلك كان وراء كل نظريات الديكتاتورية والاستبداد ، ولاشك أن روسو كان فردياً ، ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن المذهب الفردي يؤدي بالضرورة — وكنتيجة طبيعية — إلى نتائج حرة ، وأنه بذلك يؤدي إلى إقامة حكومة حرة . ويكفي أن نفتح العقد الاجتماعي لنرى كيف أن روسو يضحي بلا تحفظ بحقوق الفرد في سبيل سلطة الدولة .

والذي لايقرأ إلا الفصل الرابع من الكتاب الثاني من العقد الاجتماعي يظن أن روسو يعترف بأن الفرد يستطيع أن يحتفظ بجزء من حقوقه الطبيعية التي تحد بذلك من سلطة الدولة . فالفصل بعنوان « حدود السلطة صاحبة السيادة » ونقرأ فيه « من المتفق عليه أن كل ما يتنازل عنه الفرد من حريته

(١) د. ثروت بدوي : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٢ وما بعدها.
(٢) د. ثروت بدوي : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ .

هو فقط الجزء المهم للمجتمع » ولكن سرعان ما يتبدد هذا الظن حين نجده يسرع إلى القول بأنه « يجب الاعتراف بأن صاحب السيادة وحده هو قاضى هذه الأهمية »(١) أى أنه هو الذى يحدد وحده الجزء الهام من الحريات الذى يتعين النزول عنه إلى المجتمع .

وليس هذا فقط وإنما يقرر روسو أيضاً أن سيادة الدولة التى بغير حدود تترك سلطان الفرد سليما لا يمس لانه بالعقد الاجتماعى الذى ينشىء الإرادة الجماعية فإن الأفراد بطاعتهم لهذه الإرادة إنما يطيعون أنفسهم ، وكلما كانت هذه الإراد الجماعية قوية كلما كان الأفراد أنفسهم أقوياء .

كلام أجوف لامنطق فيه ، ولا نجد الرد عليه خيراً مما قاله العميد دوجى « أن تأكيد سيادة الإرادة الجماعية بلا حدود هو تأكيد لسلطان الفرد بغير قيود »(٢)

وبعد روسو — لم تتأثر إطلاق السلطة باعتناق رجال الثورة الفرنسية لنظرية سيادة الأمة وإدخالهم هذه النظرية فى القانون الوضعى . ويرجع ذلك إلى أن إطلاق السلطة هو الذى يتفق مع نظرية السيادة ويعتبر نتيجة طبيعية للأخذ بها . وحسبنا أن نذكر أنه فى بداية عصر الثورة الفرنسية كانت هناك جمعية نيابية انتخبها الشعب سنة ١٧٩٢ وعرفت فى التاريخ باسم LaConvention ومن الثابت تاريخياً أن هذه الجمعية اتخذت من الإجراءات الاستبدادية مالا يوجد له مثيل فى تاريخ الملوك والقياصرة المستبدين وقد ارتكب هذا الاستبداد باسم الأمة ، كذلك فإن التاريخ الدستورى الفرنسى يقدم مثالين لنظامين دكتاتوريين ، كل منهما يستند إلى مبدأ سيادة الأمة ، ويطلق رجال

---

(١) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ١٣٥ — ١٣٦ .
(٢) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ١٣٢ .

الفقه الدستورى على كل منهما وصف الديمقراطية القيصرية : وهما النظام الديكتاتورى الذى أقامه نابليون بدستور السنة الثالثة ، والثانى النظام الديكتاتورى الذى أقامه لويس نابليون بدستور سنة ١٨٥٢[١] .

والسبب فى أن مبدأ سيادة الأمة لايكفل الحرية ولا يحول دون الاستبداد يتلخص فى أن السيادة حسب تعريفها هى تلك السلطة العليا التى لاتعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى ، فهى بمثابة « حق أمر » كما رأينا أى حق يخول لصاحبه سلطة إصدار أوامر – فصاحب السيادة تعتبر إرادته من معدن أعلى وأعلى من معدن الأفراد (المحكومين) بحيث يحق لإرادته أن تفرض على إرادتهم واجب الطاعة ، فإرادته تعتبر مشروعة لالسبب إلا لأنها إرادة صاحب السيادة . ومن شأن ذلك أن يؤدى كما أدى فعلا إلى السلطة المطلقة التى لاتعرف حدوداً ولا قيوداً . ولذلك يرى البعض بحق أن نظرية سيادة الأمة لم تكن إلا بمثابة استبدال « الحق الإلهى » للملوك « بالحق الإلهى للشعوب » .

وقد يظن البعض أن لاضير من أن تكون للأمة سلطة مطلقة إذ لاموضع خشية من الاستبداد . وهذا رأى المفكرين النظريين من أمثال روسو . ولكننا إذا رجعنا إلى التاريخ لوجدنا أمثلة كثيرة على استبداد واقع من جانب الهيئات النيابية نفسها . فنى النظام الديموقراطى نجد أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذى يحكم ، ومعلوم أن النزعة الحزبية لأى الأغلبية تدفع إلى القيام بأعمال استبدادية ضد خصوم الحزب . وإذن فإن هذه النظرية لاتكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة لأنه ليس من شأنها أن تهدف إلى

---

(١) د. عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الإسلام – المرجع السابق ص ٥٦٦ – ٥٦٨ .

وضع قيود أو حدود على سلطان السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية[1].

ونظرية سيادة الأمة فضلا عن أنه لايمكن تبريرها، فإنها خطر على الحرية ذلك أنه بمجرد الاعتراف بمبدأ أن سلطة الأمر مشروعة فى ذاتها بحسب مصدرها، وبسبب صفة لصيقة بها، فإن ذلك سوف يؤدى بالضرورة إلى اعتبار هذه السلطة غير محدودة والطاعة تجب لها فى كل حالة لأن أوامرها هى التعبير عن حق شرعى فى الأمر، فالطاعة تجب لها ليس بسبب ما تأمر به وإنما بسبب ما تكونه هى أو بسبب طبيعتها هى .

ففى القرن الثامن عشر أعلن جوريو Jurieu أن الشعب هو السلطة الوحيدة التى لاتحتاج إلى سند لكى تكون أعمالها صحيحة . وفى عدة صفحات تنقصها الحجة الدقيقة يقول روسو أن حرية المواطنين تكون فقط فى إمكانية المساهمة فى تكوين الإرادة العامة أما فى الباقى فإن إرادتهم الخاصة تتفق بالضرورة مع الإرادة العامة[2] . لقد كان روسو هو أول من صاغ هذه الحجة بوضوح وتتلخص فى الآتى : « الأمة صاحبة السيادة لأن الفرد فى خضوعه لهذه السيادة يظل حراً ، ذلك أنه لما كانت الأمة مكونة من الأفراد، فإن الواحد عندما يطيع الأمة ، فإنه طبقاً للتحليل النهائى لايطيع سوى نفسه ، وما دام يطيع نفسه فإنه يظل حراً . « السيادة ـ يقول روسو ـ لما كانت لا تتكون إلا من أفراد فإنه لايكون لها ولا يمكن أن يكون لها مصلحة تعارض مصلحتهم ، ونتيجة لذلك فإن السلطة صاحبة السيادة ليست فى حاجة إلى

---

(١) د. عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ـ المرجع السابق ص ٥٦٩ — ٥٧٣ .

(٢) لافاريير : القانون الدستورى ـ المرجع السابق ص ٣٧٢ وما بعدها وفى نفس المعنى ، دويز : مطول القانون الدستورى ـ المرجع السابق ص ٧٦ .

ضمانات فى مواجهة الرعايا ، لأنه من المستحيل أن يقصد الجسم الواحد الإساءة إلى أعضائه(١) .

ويعترض على ذلك العميد دوجى بقوله أن إرادة الأمة هذه — لكى تترجم خارجياً — فإنها تعبر عن نفسها بالضرورة بأغلبية وبأقلية . ونتيجة لذلك فإنه عندما يقال أن الإرادة العامة هى التى تفرض على الأفراد ، وأن الأفراد الذين يساهمون فى تكوين هذه الإرادة العامة لايطيعون إلا إرادتهم هم ، فإن هذا القول لا يكون حقيقياً ذلك أنه يتكون دائماً أغلبية وأقلية ، وأن الأغلبية هى التى تفرض إرادتها على الأقلية ، وهذا مالم يفسره أنصار نظرية سيادة الأمة ، ولن يستطيعون تفسيره(٢) .

ولقد حاول روسو بسفسطة غريبة الرد على هذا الإعتراض بقوله « أن المواطن يوافق على كل القوانين حتى التى تلك تصدر رغماً عنه ، وحتى تلك التى تعاقبه عند مخالفة أحدها . والإرادة الدائمة لجميع أعضاء الدولة هى الإرادة العامة ، فيها يصبحون مواطنين وأحرار . وعندما يقترح قانون فى جمعية الشعب فإن مايطلب منهم ليس بالتحديد بيان ما إذا كانوا يوافقون على الاقتراح أو يرفضونه ، ولكن ما إذا كان هذا الاقتراح مخالفاً أم لا للإرادة العامة التى هى إرادتهم . وكل فرد يعطى رأيه ، ومن حساب الأصوات يستخلص إعلان الإرادة العامة . وعندما يرجح الرأى المخالف لرأيى ، فإن هذا لايدل على شىء إلا على أننى أخطأت وإن ما كنت أقدره بأنه الإرادة العامة ليس كذلك » .

من العبث الاستمرار أكثر من ذلك ، فإن كل حجج روسو عبارة عن سفسطة

(١) دوجى : السيادة والحرية المرجع السابق ص ٩٦ .
(٢) دوجى : السيادة والحرية ص ٩٦ .

لا توضح شيئاً ، وهذا ما أكده اثنان من أكبر مفكرى فرنسا عمقاً فى القرن التاسع عشر ،فقد كتب سان سيمون يقول « أن تعبير السيادة بإرادة الشعب لا يعنى شيئاً إلا بالمقابلة لتعبير السيادة بإرادة الله . هاتان العقيدتان المتقابلتان ليس لهما إلا وجود متقابل ، وهما من بقايا الحرب الطويلة المتعلقة بعلوم ماوراء الطبيعة التى سادت أوروبا الغربية بعد عصر الإصلاح كذلك فقد كتب أوجست كونت يقول « منذ أكثر من ثلاثين عاماً وأنا أحمل قلم الفلسفة ، ولقد وصفت سيادة الشعب بأنها شعوذة جائرة ، وللمساواة بأنها كذبة دنيئة[١] .

والنتيجة التى ننتهى إليها من ذلك كله أن نظرية السيادة هى كما يقول بحق جورج سل نظرية غير مفهومة فى ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التى تحيا فى نظام قانونى ، إذ السيادة تعنى قدرة العمل الإرادى المطلق ، فى حين أن الدولة كشخصية قانونية تعنى قدرة العمل الإرادى المحدد وفق نظام قانونى ويرى سل أن فكرة السيادة تؤدى إلى هدم فكرة ـ الدولة القانونية ومبدأ سيادة القانون[٢] .

---

(١) دوجى : السيادة والحرية ـ المرجع السابق ص ٩٦ — ٩٧ .

(٢) د. ابراهيم درويش : الدولة ـ نظريتها وتنظيمها ـ المرجع السابق ص ١٩٧ وما بعدها ، وكذلك : د طعيمة الجرف : نظرية الدولة ـ المرجع السابق ص ١٤٣ — ١٤٤ .

الفرع الثانى

بعض محاولات تقييد السلطة

جرت فى العصور الحديثة بعض محاولات تستهدف تقييد السلطة وذلك باخضاعها القانون بقصد التخفيف من غلواء نظرية السيادة. وقد استندت هذه المحاولات إلى نظريات وأفكار مختلفة، لعل أهمها فكرة القانون الطبيعى، ونظرية الحقوق الفردية، ونظرية التحديد الذاتى ونظرية التضامن الاجتماعى. ومن المهم ابتداء أن ننبه إلى أن هذه المحاولات والنظريات التى تستند إليها، إنما تخرج عن نطاق نظرية السيادة، بل وتخالف جوهرها لأن هذه النظرية — بطبيعتها وبحسب مفهومها الأصيل والصحيح تأبى تقييد السلطة.

ومع ذلك فإننا سوف نستعرض هذه المحاولات الواحدة بعد الأخرى لنرى ما إذا كانت تستند إلى أساس مقبول من عدمه

١ — نظرية القانون الطبيعى :

لعل أول المحاولات التى استهدفت تقييد السلطة إنما كانت تستند إلى فكرة القانون الطبيعى وقواعد العدالة.

ومؤدى فكرة القانون الطبيعى بايجاز أنه يوجد إلى جوار قواعد القانون الوضعى الذى يضعه البشر، قواعد أخرى أزلية فى نشأتها ومطلقة فى عدالتها، وأن هذه القواعد تسود بحكم خصائصها تلك على كافة القوانين التى يضعها البشر[1].

---

(١) راجع فى فكرة القانون الطبيعى كقيد على السلطة.
د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، المرجع السابق ص ٥٦ وما بعدها.

ومضمون النظرية بالوصف السابق أن للشرع ليس حرا فى تقرير ما يعتبر عدلا ومالا يعتبر ، وإنما يتعين عليه الرجوع فى ذلك إلى مبادئ القانون الطبيعى لكى يستلهمها.

. الصواب والعدل ويجب على الدولة ذاتها أن تتقيد بالقانون الطبيعى حتى تتمكن من تحقيق التوازن الاجتماعى الذى يعتبر شرطا جوهريا لكفالة الاستقرار على أرضها .

وفى رأينا ، أن فكرة القانون الطبيعى لا تصلح قيدا على السلطه لأنها فكرة غامضه ومن الصعب تحديدها ، ولهذا السبب كانت محل خلاف عنيف فى الفقه ، هذا الخلاف وذلك الغموض من شأنه أن يفتح المجال للدولة لممارسة سلطاتها على النحو الذى تريده[1] .

= وكذلك : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة القانون ، مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٦٣ ص ٤٦ وما بعدها وانظر كذلك .

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢١ — ص٢٢٢ وراجع بالنسبة لفكرة القانون الطبيعى عموماً :

د . السنهورى و د . حشمت أبو ستيت : أصول القانون سنة ١٩٥٠ ص ٢٨ وما بعدها د. حسن كيرة : محاضرات فى المدخل سنة ١٩٥٤ ص٤٤ وما بعدها .

د . منصور مصطفى منصور : مذكرات فى المدخل للعلوم القانونية سنة ١٩٥٨ ، ١٩٥٩ ص ٥٤ وما بعدها .

(١) هذه النظرية (القانون الطبيعى) كانت وما زالت محل هجوم عنيف من جانب غالبية الفقهاء . ومن الذين انتقدوها بشدة الأستاذ / كاريه دى ملبرج حيث ذكر أن هذه النظرية لاتضع على سلطة الدولة أى قيد قانونى ، وإن كل ما تقرره لا يعدو مجرد قيود قيود ادبية وسياسية . وهو يصدر فى ذلك عن تأثره بالمذهب الشكلى الذى لا يعترف القاعدة الاجتماعية بصفة القانون إلا إذا كان لها جزاء مادى يضمن تنفيذها ، وبناء على ذلك فان الدولة وحدها — فى =

٢ — نظرية الحقوق الفردية :

كانت هذه النظرية — فى الواقع — أولى النظريات التى حاولت تقديم أساسا قانونيا لأخضاع السلطة للقانون . وتقوم النظرية على القول بوجود حقوق فردية أصلية وسابقة على الدولة ، تسمو عليها ولا تخضع لسلطانها ، وأن الفرد ما قبل الانضمام إلى الجماعة إلا لحماية هذه الحقوق وضمان التمتع بها فى أمن وطمأنينه . ومادامت هذه الحقوق سابقة على الدولة فهى تخرج عن سلطانها بل وتقيد هذه السلطة حتما[1] .

وقد استمدت حقوق الأفراد وجودها — فى البداية من القانون الطبيعى[2] . وظلت مرتبطة به حينا من الزمن ، ثم انفصلت عنه عندما ظهرت نظرية العقد الاجتماعى ، وأصبحت بذلك حقوقا مستقلة قائمة بذاتها وواجبة الاحترام . ويرجع الفضل فى ابرازها على هذه الصورة للفيلسوف الانجليزى لوك .

وتفصيل ذلك أن لوك وأن بدأ مع هوبز من نقطة بداية واحدة وهى وجود عقد اجتماعى انتقل به الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية ، إلا أنه لا يتفق معه فى أن الأفراد قد نزلوا للحاكم عن جميع حقوقهم ، وإنما يذهب لوك إلى القول بوجود حقوق طبيعية للفرد سابقة على دخول الجماعة ،

= نظره — هى التى تملك خلع القوة التنفيذية على القواعد الاجتماعية المنظمة لعلاقات الأفراد .

راجع فى ذلك مؤلفه : النظرية العامة للدولة جـ ١ ، المرجع السابق ص ٢٢٩ .

(١) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٥٨ — ١٥٩ وكذلك : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، المرجع السابق ص ٤٧

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢٤ — ص ٢٢٥ .

(٢) راجع فى تفصيل ذلك :

د . طعيمه الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٥٨ — ١٥٩ وكذلك المبدأ المشروعية للقانون المرجع السابق ص ٤٧ .

وأن هذه الحقوق لا يمكن النزول عنها ومن ثم فهي تقيد السلطة(١).

وقد أخذت الثورة الفرنسية عن لوك فكرة الحقوق الفردية هذه ، وذلك في نفس الوقت الذي أخذت فيه عن روسو بفكرة سيادة الأمة . فاعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر سنة ١٧٨٩ كان ينص في مادته الثالثة على أن « السيادة للأمة » وينص في مادته الأول على أن « الناس يولدون ويعيشون أحرارا ومتساوين في الحقوق » ثم عددت المادة الثانية هذه الحقوق فكانت الحرية والملكية والأمن ومقاومة الاستبداد . كذلك فقد نصت إحدى مواد مقدمة الدستور على أن السلطة التشريعية لا تستطيع أن تضع أي قانون يتضمن اعتداء أو يضع قيدا على استعمال الحقوق الطبيعية والمدنية المبينة في الدستور .

والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن سيادة الأمة التي تتمثل في سلطة عمل القوانين وتنفيذها والقضاء في المنازعات الناشئة عن هذا التنفيذ ترد عليها قيود معينة ، وأساس هذه القيود يوجد في فكرة حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن الاعتداء عليها

ولنا على نظرية الحقوق الفردية من حيث أعتبارها أساسا لتحديد السلطة ملاحظات :

فأولا : أن فقهاء الثورة الفرنسية حاولوا — بفكرة الحقوق الفردية —

---

(١) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي ، المرجع السابق ص ٣٧٨ وما بعدها وكذلك : — سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٧١٢ ومابعدها . — د. ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، — المرجع السابق ص١٥٧.
د . محمد كامل : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

التوفيق بين سيادة الدولة وسلطان الفرد ولكنهم لم ينجحوا . ذلك أنه إذا كانت سيادة الدولة يمكن تحديدها بسلطان الفرد . فإنها لن تكون سيادة، لأن الصفة الأساسية للسيادة أنها تحدد نفسها بنفسها وعلى مقتضى فكرة التحديد الذاتي ، أما في هذه الحالة فإن السيادة يحددها عنصر أجنبي عنها وهو الحقوق الفردية . أن التناقض لا شك صارخ ومؤكد وقد اجتهد بعض فقهاء الحقوق الفردية في محاولة تبرير التناقض هذا ، ولكنهم فشلوا لأنهم كانوا ينتهون بالضرورة أما إلى تقييد سيادة الدولة بفكرة الحقوق الفردية، وأما إلى التضحية بهذه الحقوق في صالح السيادة[1] .

وثانيا : فإن هذه النظرية تقوم على فرض خيالي . فهي تذهب إلى أن الفرد كان يعيش في عزلة قبل نشأة الدولة ، وكان يتمتع بحقوق عديدة ترجع إلى طبيعته الإنسانية ، وأن الأفراد رغم عزلتهم كانوا متساوين في التمتع بهذه الحقوق . ولقد أثبت التاريخ الطبيعي والاجتماع خطأ هذا الفرض ، فالإنسان بحكم تكوينه المادي والنفسي لا يستطيع أن يعيش في عزلة، ولم يحدث مطلقا أن عاش في هذه العزلة . وهذا الخطأ الأساسي الذي وقعت فيه النظرية يؤدي إلى خطأ النتائج التي ترتبت عليها ، فما دام الفرد المنعزل لم يوجد في أي وقت ، فإن القول بوجود حقوق عديدة له ، ترجع إلى طبيعته الإنسانية، يعتبر بدوره قولا خاطئا .

كذلك فان افتراض النظرية المساواة التامة بين الأفراد من حيث التمتع بالحقوق أمر يكذبه الواقع، فالأفراد يختلف بعضهم عن البعض الآخر ويزداد الاختلاف كلما زاد تقدم الجماعة .

وثالثا : حتى لو قبلنا منطق النظرية رغم خطئه ، وسلمنا جدلا بأن الفرد

---

(١) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ١٣٥ .

عاش حياته الأولى فى عزلة تامة عن غيره ، فكيف تنشأ له حقوق شخصية فى هذه الحياة ؟ أن الحق لا يتصور وجوده فى غير وجود الجماعة، إذ أنه يفترض وجود شخصين يفرض أحدهما أرادته على الآخر ، والإنسان الفطرى — طبقا لمنطق النظرية — لا تربطه علاقة اجتماعية بغيره من البشر لأنه يحيا فى عزلة فردية ، ومن ثم لا تتصور له حقوق(١) .

ورابعا : فان هذه النظرية حتى مع التسليم بصحة الفرض الذى قامت عليه لا تصلح أساسا لتقييد السلطة ، ذلك لأن القيود التى وضعتها تحت أسم حقوق الأفراد الطبيعية ، ترك أمر تعيينها وتحديد مداها للدولة ، وبذلك يكون تحديد سيادة الدولة من صنع الدولة نفسها ، وتستطيع أن تعدل فيه على النحو الذى تريده(٢) .

وبناء على ما تقدم فإن نظرية الحقوق الفردية تكون عاجزة عن إيجاد حل إيجابى لمشكلة تقييد السلطة .

---

(١) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ١٣٨ وانظر فى نفس المعنى :

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٣٠ — ٢٣١ وكذلك

د . ثروت بدوى : النظم السيسية ، المرجع السابق ص ١٢٠ .

(٢) أنظر فى ذلك كارية دى ملبرج : النظرية العامة للدولة جـ ١ . المرجع السابق ص ٢٣٦ حيث يرى أن حقوق الأفراد لا تكون لها أية قيمة قانونية ما لم يعترف بها المشرع . ويوجب إحترامها . وهو الذى يحدد عن عن طريق التشريع شروط إستخدامها وكيفية تنفيذها وينص على الجزاء الذى يكفل حمايتها عند ممارستها .

ونتيجة لهذا الرأى فإن نظرية الحقوق الفردية تكون قد بنيت على فكرة خاطئة وأنطوت على تناقض .

٣ — نظرية التحديد الذاتى :

نادى بهذه النظرية بعض الفقهاء الألمان وفى مقدمتهم الفقيهان اهرنج Ihring وجيلينك Jellineck وأيدهم فيها بعض الفقهاء الفرنسيين نخص منهم كاريه دى ملبرج وفالين .

والفقهاء الألمان يحاولون — بهذه النظرية — التوفيق بين نظرية السيادة وضرورة اخضاع السلطة للقانون . فهم يرون أنه إذا كانت سيادة الدولة تتنافى مع فكرة تقييدها بواسطة سلطة خارجية عنها ، إلا أنها لا تتنافى مع تقييد سلطتها بمحض ارادتها ما دامت هى بنفسها التى وضعت القيد[١] .

فالفقهاء الألمان مع اعترافهم بضرورة تقييد الدولة بالقانون ، إلا أنهم قد ذهبوا إلى أن القواعد القانونية التى تحكم نشاط السلطات العامة لا يمكن إلا أن تكون من صنع الدولة ، ذلك أن الدولة هى صاحبة السيادة ، والسيادة عندهم تعطى لصاحبها وحده الحق فى أن يحدد لنفسه بحرية مجال نشاطه ، وأن يعين مختارا مايريد القيام به من أعمال . والنتيجة التى تترتب على ذلك الدولة لا يمكن أن تقيد سلطتها إلا بمحض ارادتها[٢] .

---

(١) ويوضح جيلينك ذلك بقوله أن القاعدة لا تستحق وصف القانون إلا لأنها تقيد كل من الرعايا والسلطة السياسية ذاتها . فعندما تصدر الدولة قانونا فإن ذلك يتضمن — ضمنيا — أمرا منها إلى أعضائها باحترام ذلك القانون . ولما كانت إرادة هؤلاء الأعضاء هى إرادة الدولة . فإن النتيجة التى تترتب على ذلك أن الدولة حين تقيد أعضاءها بذلك القانون تكون فى الواقع قد قيدت نفسها . راجع فى ذلك :

جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ج ٢ . المرجع السابق ص ١٣٠–١٣١ .

(٢) كاريه دى ملبرج : النظرية العامة للدولة ج١ المرجع السابق ص٢٣٣=

هذه النظرية لا تعلو بدورها على النقد ، فخضوع الشخص لارادته لا يعتبر خضوعا كما يقرر بحق العميد دوجى . وعلى ذلك فإن الدولة لا يمكن أن تتقيد بالقانون بمحض أرادتها طالما كانت هى وحدها التى تخلق ذلك القانون ، وتعدله ، وتلغيه فى أى وقت تشاء . وأن منطق النظرية يؤدى إلى أن يصبح سلطان الدولة لاحدود له ولاقيود عليه ما دام خضوعها للقانون لا يتم إلا بإرادتها .

والقيد الذى يترك أمره بيد الشخص المراد تقييده لا يمكن أن يعتبر قيدا حقيقيا كما أن السجن الذى يترك مفتاحه بيد السجين لايعتبر سجنا(١) .

٤ — نظرية دوجى فى التضامن الاجتماعى(٢) .

نقطة البداية عند دوجى أن الفرد عاش فى الماضى ، كما يعيش فى الحاضر ،

= وما بعدها وكذلك — د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٨ — ١٦٩ .

مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون المرجع السابق ص ٦٠ — ٦٢ .

— د . محمد كامل ليله : النظم السياسية . المرجع السابق ٢٣٦ — ٢٣٧ .

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية . المرجع السابق ص ١٢٢ .

(١) دوجى : مطول القانون الدستورى ج ١ المرجع السابق ص ٦٤٥ .

(٢) راجع فى نظرية التضامن الإجتماعى بصفة عامة .

— دوجى : مطول القانون الدستورى ج ١ المرجع السابق ص ١٠ وما بعدها .

— د . السنهورى ود . حشمت أبو ستيت : اصول القانون المرجع السابق ص ٦٤ — ٧٠ .

— د . حسن كبره : محاضرات فى المدخل . المرجع السابق ص ٨٢ وما بعدها .

وراجع فى نظرية التضامن الإجتماعى كاساس لخضوع الدولة للقانون : =

وكما سيعيش فى المستقبل عضوا فى جماعة ، فالإنسان اجتماعى بطبعه ولا يستطيع العيش إلا فى جماعة ومع ذلك فهو يشعر فى ذات الوقت بكيانه الذاتى المستقل فله ميوله ومطالبه الخاصة ، إلا أن هذه الميول والمطالب لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق حياته المشتركة مع الآخرين .

ومن هذا المزيج من الاحساسات الجماعية والفردية يتولد بين الأفراد تضامن اجتماعى هو الذى يحدد فكرة الدولة والقانون والحرية[1]. ويحدث ذلك عندما ينشأ — فى الجماعة — نوع من الاختلاف السياسى يجعل لفئة من الأفراد سلطة حكم الآخرين هؤلاء الحكام لايختلفون عن بقية المحكومين، ولا يملكون حقا خاصا فى السيادة ، وإنما يستمدون سلطتهم فى الحكم من ضرورات التضامن الاجتماعى الذى يقومون على خدمته .

كذلك فإنه ينشأ عن العيش فى الجماعة —وفى اطار التضامن الاجتماعى— مجموعة من قواعد السلوك تنظم علاقات الأفراد وتبين حقوقهم وواجباتهم ، وتكون ملزمة لهم جميعاً حكاما ومحكومين. والقوة الملزمة لهذه القواعد لاترجع إلى أنها صادرة عن الحكام ، وإنما إلى أنها تعتبر انعكاسا لفكرة التضامن الاجتماعى وتصورا لها[2]. وإذن فالقانون بوصفه انعكاسا للتضامن الاجتماعى

= — د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٠ وما بعدها كذلك :

مبدأ المشروعية . المرجع السابق ص ٤٨ وما بعدها .

— د . محمد كامل ليله : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٤١ وما بعدها .

(١) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٠ .

(٢) د . طعيمة الجرف : نظرة الدولة . المرجع السابق ص١٦١ وكذلك .

مبدأ المشروعية . المرجع السابق ص ٤٩ .

د . محمد كامل ليله : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٣٢ . ٢٤٤ .

لا يرتبط بإرادة الحكام ولكنه يسبق هذه الارادة ويسمو عليها ، ومن ثم فهو يقيدها حتما .

ونظرية التضامن الاجتماعى بالوصف المتقدم قد تعرضت للنقد من جانب أغلبية الفقه .

ويقوم هذا النقد أولا . على القول بأن دوجى إذ يقيم النظام الاجتماعى كله على التضامن الاجتماعى وحده ، يكون قد ترك الواقع واغرق فى الخيال . ذلك أنه توجد حقائق أخرى يقوم — عليها المجتمع ، بل توجد حقيقة أخرى تناقض حقيقة التضامن ، وهى حقيقة التنافس والتفاخر وتنازع البقاء بين الأفراد ، ولها أثرها فى النظام الاجتماعى ، ومن ثم فإن أهمالها والتركيز على التضامن الاجتماعى وحده يكون خطأ[1] .

وثانيا : فإن دوجى قد أعلى من شأن التضامن الاجتماعى فجعله القاعدة العامة التى يتعين على الحكام الاهتداء بها ، والسير على مقتضاها فى كل تصرفاتهم ، وهذا التضامن فى نظره هو الذى يبرر مشروعية سلطة الحكام ويحدد فى ذات الوقت هذه السلطة .

ولكن السؤال هو من الذى يبين ويحدد مفهوم هذا التضامن ؟

أن الدولة أو بمعنى أدق الحكام هم الذين سوف يحددون هذا المفهوم . والنتيجة التى تترتب على ذلك هى أن القيد الوارد على سلطة الدولة سوف يترك أمر تقديره لها ، وبذلك تكون قد وصلنا إلى ذات النتيجة التى انتهت إليها

---

(١) كاريه دى ملبرج : النظرية العامة للدولة جـ ١ . المرجع السابق ص ٢٠٢ وما بعدها وكذلك .

د . السنهورى ود . حشمت أبو ستيت : أصول القانون المرجع السابق ص ٦٩

د . حسن كيرة : محاضرات فى المدخل . المرجع السابق ص ٧٧ وما بعدها .

نظرية التحديد الذاتى التى انتقدها دوجى بشدة(١) .

وخلاصة ما تقدم أن جهود العميد دوجى فى البحث عن وسيلة تقيد الدولة فى تصرفاتها ، وتقريره أن هذه الوسيلة تتركز فى وجود قانون أعلى من الدولة هو الذى يقيدها ، هذه الجهود — كما تقرر غالبية الفقه — قد باءت بالفشل ، ذلك لأن النظرية تقوم على أساس ضعيف واه متنازع عليه ومشكوك فيه .

والنتيجة التى ننتهى إليها من هذا العرض هى أن كل النظريات التى أريد الاستناد إليها لتقييد السلطة بالقانون لا تعلو على النقد .

والسبب فى ذلك يرجع فى نظرنا إلى أن هذه النظريات — باستثناء نظرية القانون الطبيعى التى استبعدناها منذ البداية — إنما أرادت أن تقيد السلطة بالقانون مع أن القانون من صنع السلطة ، فكيف تتقيد به وهى تستطيع تعديله أو الغاءه فى أى وقت !!

لقد لمس فلاسفة القرن الثامن عشر هذه المشكلة وحاولوا حلها غير أن هذا الحل لم يكن كاملا .

فنى القرن الثامن عشر كان هناك تصور معين لطريقة تكوين المجتمع السياسى وطبيعته .مؤداه أن الفرد يدخل المجتمع لكى يهرب من قبضة حياته الطبيعية ولكى ينظم علاقاته مع غيره من الأفراد .

وبواسطة العقد فإنه يقبل الخضوع لقواعد ضرورية لاستمرار هذا المجتمع ، هذه القواعد هى القانون . ويترتب على طبيعة هذه القوانين نفسها أن عمل الحكام لا يمكن أن يصل إلى مستواها إذ أن هذا العمل لا يتدخل إلا لكى ينظم — فى اطار هذه القوانين — للمصالح الجماعية . فالقانون يحدد أختصاص

---

(١) د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٥٥–٢٥٦ .

الحكام ، ويبين وظائفهم ، ويحدد إمكانياتهم ، ولكن فى كل الأحوال يظل خارج سلطتهم .

وعلى هذا المعنى نصت المادة ٩ من إعلان ٢٤ يونيه سنة ١٧٩٣ « القانون يجب أن يحمى الحريات العامة والفردية من ظلم هؤلاء الذين يحكمون » . ولتحقيق هذا الهدف فإن الحل المنطقى الوحيد بالنسبة للسلطة التشريعية هو أبعادها عن الحكام واعطائها للشعب يمارسها مباشرة وهذه هى وجهة نظر روسو .

وإذا كان الشعب لا يستطيع أن يشرع بنفسه فإنه يمكنه أن يشارك بابداء الرأى فى مشروعات القوانين التى يعدها ممثلوه ونوابه وهذه هى فكرة الاستفتاء(١) .

وهذا الحل فى نظرنا لم يكن كاملا كما قلنا لأن الشعب كله لا يمكن أن يشرع ، وإذا كان نوابه هم الذين سوف يشرعون ، فما الذين يضمن حماية الشعب من استبداد نوابه أعضاء السلطة التشريعية .

وقد شعر مفكرو القرن الثامن عشر بأهمية أبعاد سلطة التشريع عن متناول الحكام حائزى السلطة حتى يتحقق الضمان الكافى ضد الاستبداد ، لكنهم لم ينجحوا فى ذلك لأن هذا الأبعاد لم يكن بالقدر الكافى إذ أن نواب الشعب أعضاء السلطة التشريعية لا يختلفون عن الحكام .

أن حل المشكلة فى نظرنا لا يتأتى إلا بايجاد مصدر للقانون يكون بمنأى عن سلطان الحاكم إذ لا يمكن إخضاع السلطة للقانون طالما كان هذا القانون

---

(١) د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية . المرجع السابق بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٥ . المرجع السابق ص ٤٧٩ — ص ٤٨١ .

من صنعها . أن الشرط الأساسى لأخضاع السلطة للقانون فى نظرنا هو أن يكون للقانون مصدر مستقل وخارجى عن السلطة وسابق على وجودها وبمعزل عن إرادتها ، وهذه هى وجهة النظر الإسلامية .

فالقانون فى النظام الإسلامى مصدره الأساسى القرآن والسنة ، وهو مصدر بعيد كل البعد عن السلطة السياسية لا تملك الغاءة أو حتى تعديله .

وهذا الذى قلناه إجمالا نفصله فى المبحث التالى .

المبحث الثانى

تقييد السلطة فى النظرية الإسلامية

بينما كانت أوربا المسيحية غارقة فى ظلام العصور الوسطى تعيش فى نظام استبدادى مطلق ، أهدرت فيه الحريات ، وانعدمت فيه القيود على سلطات الحكام ، ظهر الإسلام فى جزيرة العرب ، ثم أخذ ينتشر فى آسيا وأفريقيا ، وقامت دولة الإسلام على أنقاض دولتى الفرس والرومان ، فكانت أول دولة قانونية يخضع فيها الحكام للقانون ويمارسون سلطانهم وفقا لقواعد عليا تقيدهم ولا يستطيعون الخروج عليها(١) .

كانت السلطة مقيدة بأحكام القرآن والسنة التى تشكل نوعا ساميا من القانون الدستورى، يعلو حتى على القانون الدستورى الوضعى ، لأن الأمة كلها ولو اجتمعت لا تستطيع أن تغير أو تبدل فيه .

وبالإضافة إلى ذلك فقد كانت السلطة محددة أيضاً بما للأفراد من حقوق وحريات نص عليها الإسلام ونظمها وقرر الضمانات التى تكفل حمايتها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء .

وإذا كانت هذه الحقوق والحريات الفردية لا تشكل فى نظرنا قيدا مستقلا عن القانون إذا منه تستمد وجودها ، وعلى أساسه تتلقى الحماية اللازمة لها ، إلا أننا مع ذلك سوف نعالجها على استقلال لما تتمتع به من أهمية خاصة .

وعلى هذا فسوف ينقسم هذا المبحث إلى فرعين :

---

(١) د . ثروت بدوى : النظم السياسية . المرجع السابق صفحة ١١٥ .

الأول : ونخصصه لقيد القانون .

الثانى : ونخصصه لقيد الحقوق والحريات الفردية .

الفرع الأول

القانون كقيد على السلطة

مكانة القانون فى النظرية الإسلامية :

أن الطابع المميز لفكرة السلطة فى النظام الإسلامى يتجلى فى النظرة إلى القانون ومكانة بالنسبة للسلطة .

فالقانون بالنسبة للسلطة أمر جوهرى لا يمكن أن تقوم أو تستقيم بدونه . فقيام السلطة بدون قانون لا يغير من مفهوم السلطة وحسب ، وإنما يخرجها عن شرعيتها ويجعل من كل عمل يؤديه القائمون على أمرها غير شرعى .

ويتجلى دور القانون واضحا فى كتابات فقهاء وفلاسفة الإسلام . فلقد أبان الماوردى بكل وضوح أن قانون الدولة الأعلى وهو قانون الشريعة يجب أن يخضع له الحاكم والمحكوم[1] .

وأوضح ابن تيمية فى رسالته « السياسة الشرعية » أن الشريعة هى أعلى مصدر للسلطة، وهو مع اعترافه بالحاجة إلى السلطة السياسية وضرورة طاعتها إلا أنه يرى مع ذلك أن تلك الطاعة لا يجب أن تتم إلا إذا كانت السلطة منسجمة مع متطلبات أوامر الشريعة[2] .

---

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية المرجع السابق ص ٣ .
(٢) ابن تيمية : السياسة الشرعية . المرجع السابق ص ٢ .

والإمام الغزالى حين يتحدث عن الأطار العـــام الذى يتحدد به المجتمع السياسى والمقومات التى يقوم عليها ، يذهب إلى بيان الضوابط التى تحمى هذا المجتمع السياسى من الاضمحلال والوهن، وهنا يبين الغزالى دور القانون وأثره فى حماية المجتمع السياسى ، فهو يرى أن وجود القانون فى الدولة ينبع من طبيعة العلاقات التى تنشأ بين الأفراد نتيجة سلوكهم . ويفسر طبيعة النفس البشرية تفسيرا نفسيا حين يرى أن الإنسان ليس الـكائن العاقل الذى عرفه فلاسفة اليونان . وإنما هو الـكائن الذى تسود حياته الشهوات إذا ما انطلقت للبحث عن حاجاتها ومطالبها، فإنها تترك أثرا تدميريا فى المجتمع، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الضوابط التى تـكبح هذه الشهوات . وإن هذه الشهوات إذا ما انطلقت للبحث عن حاجتها ومطالبها فإنها تترك أثراً تتغير بأمر المجتمع ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الضوابط التى تـكبح هذه الشهوات وهنا يؤكد الغزالى حقيقة لا تزال مهمة فى العصر الحديث وهى أن مجال السلطة فى تحقيقها لأهدافها له صلة وثيقة فى أن القانون الذى يحدد طبيعة النظام السياسى يبين اختصاصات السلطة وصلاحيتها التى لا تستطيع أن تتجاوزها أو تخرج عليها .

وجدير بالذكر أن الغزالى وهو المؤمن بقانون الشريعة الإسلامية يؤكد بوجه خاص على أهمية هذا القانون بالنسبة للدولة لأنه القانون الأمثل فى وضع الاختصاصات فى مكانها وبيان حدودها على أساس من العدالة والأنصاف ، الأمر الذى يجعله قادرا على حل مشاكل المجتمع والدولة(١) .

وتتمثل صورة الدولة المثالية عند ابن رشد فى أنها تلك الدولة التى تأخذ بيد مواطنيها إلى طريق أمنهم وسعادتهم . ومثل هذا الطريق لا يمكن أن

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ١ ص ١٨ — دار إحياء الـكتب العربية . عيسى البابى وشركاه سنة ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م .

يتحدد إلا بقيامها على قانون يأتى به قائد أورسول يوحى إليه . وهذا القانون الموحى به يتمثل فى الشريعة الإسلامية التى تشكل دستور الدولة الأعلى الموجه لحياتها[١] .

ولقد كان اهتمام الفقهاء والفلاسفة المسلمين بالقانون وبدوره مدعاة لأن يزعم بعض المستشرقين أن هؤلاء الفقهاء والفلاسفة قد تأثروا بفلاسفة اليونان. وهذا ليس صحيحا ذلك أن مضمون القانون فى نظرا الفقهاء والفلاسفة المسلمين يخالف مضمون القانون عند فلاسفة اليونان .

فالقانون الإسلامى الذى يعد بمثابة الدستور الأعلى هو قانون الشريعة الذى لا تستطيع أية قوانين وضعية أن تناقضه . هذا ناحية ومن ناحية أخرى فإن القانون الإسلامى هو قانون موحى به ، ومن ثم فلا يستطيع أى قانون يأتى به فلاسفة اليونان مجاراته .

أما بالنسبة لقانون فلاسفة اليونان وعلى الأخص ما جاء به أفلاطون فى جمهوريته فهو ما ينطق به الملك الفيلسوف الذى لا تقيده قيود ما سوى عقله الراجح .

ومن هنا نجد أن قانون الدولة الإسلامية الأعلى هو قانون الشريعة بينما نجد أن قانون جمهورية أفلاطون الأعلى هو قانون الفلاسفة، كما نجد أن قانون الدولة الإسلامية هو قانون مرتبط بالعقيدة بينما هو ليس كذلك لدى كبير فلاسفه اليونان أفلاطون[٢] .

فالسلطة فى النظام الإسلامى تخضع لقانون هو شريعة عامة لا يملك الحكام

---

(١) ابن رشد : التهافت . المرجع السابق ص ١٣٩ وما بعدها .

(٢) د . فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره المرجع السابق ص ٢٦٧ .

مخالفتها ولا تملك الأمة ذاتها تعديلها أو تبديلها . وبذلك كانت الدولة الإسلامية التى أقيمت فى القرن السابع الميلادى أول دولة قانونية دستورية بالمعنى الصحيح لخضوع السلطة فى النظام الإسلامى للقانون هو خضوع حقيقى جدى . وهو ليس ذلك الخضوع الخيالى غير المحدد القائم على فكرة القانون الطبيعى . فمؤدى فكرة القانون الطبيعى — كما رأينا — أنه إلى جوار قواعد القانون الوضعى الذى يضعه الناس للناس، توجد قواعد أخرى أزلية فى نشأتها ومطلقة فى عدالتها . وأن هذا القانون الطبيعى يسود بحكم خصائصه تلك على كافة القوانين التى يضعها الناس للناس .

وهذه الفكرة من وجود قواعد عامة تسمو على القواعد الوضعية هى جوهر الفكرة التى استحدثها النظام الإسلامى ـ قبل فقهاء القانون الطبيعى بقرون ـ وبصورة واقعية ملموسة وأكثر تحديدا من فكرة القانون الطبيعى . ذلك أن المبادئ والأحكام التى يتضمنها القرآن والسنة تعد فى مرتبة أسمى وأعلى من القواعد الوضعية فلا تملك الأخيرة أن تخالفها . فهو قانون قائم كحقيقة لا كخيال ، وهو قانون فضلا عن ذلك مدون[1] .

هذه القيود القانونية التى تتقيد بها السلطة فى النظام الإسلامى بما يمنعها من الانطلاق وراء الأهواء ، هى قيود وجيه كما تبين ، وبذلك فإنه لا يترك للبشر تحديد هذه القيود فيوسعونها تارة ويضيقون منها تارة أخرى نزولا على أهوائهم وخضوعا لشهواتهم . وإنما ترسم الشريعة حدود الفضائل والمبادئ الإنسانية ، وتضع مقاييسها ويخضع البشر لهذه المقاييس العلوية وبذلك حمى الإسلام الحياة العامة من الفساد وكبح الأهواء وأقام السلطة على

---

(١) د . أحمد كمال أبو المجد : نظرات حول الفقه الدستورى الإسلامى . محاضرة ألقيت فى الموسم الثقافى الرابع للمحاضرات العامة ١٣٨١ — ١٩٦٢ بالأزهر ـ من مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلاميه بالأزهر :

أساس من الفضيلة يسلم بها الجميع ويحترمونها ولا يأنفون من الخضوع لها .

ماهية القانون الذى يشكل هذا القيد :

السلطة العامة بشقيها : سلطة التشريع وسلطة التنفيذ ، مقيدة بالشريعة فى مصدرها الأول الذى عرفناه أى بالنصوص الوحيية من قرآن وسنة . هذا المصدر الأول هو بمثابة النطاق الدستورى للقرارات التشريعية والتنفيذية الصادرة عن سلطة التشريع والتنفيذ .

والأمر واضح بالنسبة للقرارات التنفيذية . أما بالنسبة للقرارات الصادرة من سلطة التشريع — جماعة أهل الحل والعقد الممثلين للأمة — فإن الأمر لايخرج أيضاً عن هذا الرأى . لذلك كان تمسك معظم جمهور الفقهاء منذ البداية بأن « الإجماع » التشريعى لابد له من سند فى الشريعة فى مصدرها الأول . فيقول الآمدى : اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها . خلافا لطائفة شذت فقالت بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف ، بأن يوفقهم الله لأختيار الصواب من غير ما مستند[1] » وهذا الرأى الذى وصفه الآمدى بالشذوذ يجافى العقيدة التى ترتكز عليها الشريعة والتى تجعل الوحى للرسول وحده فلا عصمة للأمة إلا بقدر تمسكها بالكتاب والسنة واستمدادها منها كما قال الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه « وقد تركت فيكم ما أن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا ، أمرا بينا ، كتاب الله وسنة نبيه[2] » .

كذلك فإنه من المسلمات فى الفقه الإسلامى أنه لا اجتهاد مع صراحة النص،

(١) الآمدى : الأحكام فى أصول الأحكام ، المرجع السابق ص ١٠٧ .

(٢) من خطبة الرسول عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع ، راجع فيها سيرة ابن هشام القسم الثانى ص ٦٠٣ .

وأنه لا يجوز الإجماع على ما يخالف المصدر الأول فى نصوصه القطعية . وهذا القيد يجد أساسه فى النص القرآنى الآمر « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » فهذا النص يوجه خطابه مباشرة إلى الأمة ككل — حكاما ومحكومين — بالالتزام بأحكام الشريعة فى مصدرها الأول الكتاب والسنة وذلك قبل أن يأمرها بطاعة حكامها الذين يصدرون القرارات باسمها ونيابة عنها — الأمر الذى يستخلص منه أن للمصدر الأول فى الشريعة الهيمنية على المصادر الأخرى. فالقرارات التشريعية والتنفيذية يجب إلا تتعدى نطاق المصدر الأول وإلا كانت باطلة[١] .

والنصوص الوحيية التى تشكل هذا القيد هى كما رأينا النصوص القطعية من حيث الورود والدلالة .

أما النصوص ظنية الورود والدلالة أو ظنية أحدها فقط وللاجتهاد فيها مجال ، فالمجتهد بالنسبة لهذه النصوص ، عليه أن يبحث فى الدليل الظنى الورود من حيث سنده وطريق وصوله إلينا عن الرسول ودرجة رواته من العدالة والضبط والثقة والصدق . وفى هذا يختلف تقدير المجتهدين فمنهم من يطمئن إلى روايته ويأخذ بها ، ومنهم من لا يطمئن إلى روايته ولا يأخذ به ، فإذا أداه اجتهاده فى سند الدليل إلى الاطمئنان لروايته وصدق روايته اجتهد فى معرفة ما يدل عليه الدليل من الأحكام وما يطبق فيه من الوقائع ، لأن الدليل قد يدل ظاهره على معنى ولكن ليس هو المراد . وقد يكون عاما ، وقد

---

(١) محمد كامل ياقوت الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ، المرجع السابق ص ٢٣٥ — ٢٣٨ .

يكون مطلقا ، وقد يكون على صيغة الأمر أو النهى ، فالمجتهد يصل باجتهاده إلى معرفة أن الظاهر على ظاهره أو هو مؤول ، وأن العام باق على عمومه أو هو مخصص ، وكذلك المطلق على اطلاقه أو هو مقيد ، والأمر للايجاب أو لغيره ، والنهى للتحريم أو لغيره[1] .

ونصوص القرآن جميعها قطعية من جهة ورودها وثبوتها ونقلها عن الرسول إلينا — أما من جهة الدلالة فنصوص القرآن وكذلك نصوص السنة قسمان ، نص قطعى الدلالة على حكمه ونص ظنى الدلالة على حكمه ، والنص القطعى الدلالة هو مادل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلا ولا مجال لفهم معنى غيره منه مثل قوله تعالى « ولكم نصف ما ترك أزواجكم أن لم يكن لهن ولد » وأما النص الظنى الدلالة فهو ما دل على معنى ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى ويراد منه معنى غيره مثل قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فلفظ القرء فى اللغة العربية يشترك بين معنيين ، فيطلق لغة على الطهر ، ويطلق لغة على الحيض ، فيحتمل أن يكون المعنى ثلاثة أطهار — أو ثلاثة حيضات ، فهو ليس قطعى الدلالة على معنى واحد من المعنيين ، ولهذا اختلف المجتهدون فى أن عدة المطلقة ثلاث حيضات أو ثلاثه أطهار .

أما نصوص السنة فهى من حيث الورود أقسام ثلاثة :

- سنة قطعية الورود عن الرسول عليه الصلاة والسلام وهى السنة المتواترة.

- وسنة قطعية الورود عن الصحابى رضوان الله عليه وهى السنة المشهورة.

- وسنة ظنية الورود عن الرسول وهى سنة الآحاد .

---

(١) عبد الوهاب خلاف : أصول الفقه ، المرجع السابق — صفحة ٢٥٥ — ص ٢٥٧ .

والسنة المتواترة هي ما رواها عن الرسول عليه الصلاة والسلام جمع يمتنع عادة أن يتواطأ أفراده على كذب لكثرتهم وأمانتهم واختلاف وجهاتهم وبيئاتهم ، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله ، وعن هذا الجمع جمع مثله ، حتى وصلت إلينا بسند كل طبقة من رواته جمع لا يتفقون على كذب من مبدأ التلقى عن الرسول إلى نهاية الوصول إلينا .

ومن هذا القسم السنن العملية كأداء الصلاة مثلا ، وقل أن يوجد فى السنن القولية حديث متواتر .

أما السنه المشهورة فهى ما رواها عن رسول الله صحابى أو اثنان أو جمع لم يبلغ حد جمع التواتر ، ثم رواها عن هذا الراوى أو الرواة جمع من جموع التواتر، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله، وعن هذا الجمع جمع مثله حتى وصلت إلينا بسند أول طبقة فيه سمعوا عن الرسول قوله أوشاهدوا فعله،فرد أوفردان أو أفراد لم يصلوا إلى جمع التواتر ، وسائر طبقاته جموع التواتر ، هذه السنة المشهورة جعلها الأحناف فى حكم السنة المتواترة فيخصص بها عام القرآن ، ويقيد بها مطلقه لأنها مقطوع بورودها عن الصحابى ، والصحابى حجة وثقة فى نقله عن الرسول .

أما سنة الآحاد فهى ظنية الورود عن الرسول لأن سندها لا يفيد القطع .

هذه النصوص الوحيية التى تعد بمثابة النصوص الدستورية التى تقيد السلطة تتمتع بخصائص تميزها من النصوص الوضعية :

فأولا : هى كلام الله الذى أوحى به إلى نبيه محمد أما بلفظه ومعناه (القرآن) أو بمعناه واللفظ من عند رسول الله (السنة) وذلك لكى يبلغه إلى الناس نورا يخرجهم به من الظلمات إلى النور .

وثانياً : إن المسلمين مكلفون بإتباع ماجاءت به هذه النصوص والاستمساك بها وليس لهم أن يخرجوا عليها بأية حال ، كما لا يملكون تعديلها أو تبديلها ولا الزيادة عليها أو الانتقاص منها ، كما لا يملكون نسخها .

فالأمة لا تملك تبديلها لأنها من عند الله ولا مبدل لكلمات الله « وقال الذين لا يرجون لقائنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى أن أتبع إلا ما يوحى إلى » .

وهى لا تملك الزيادة عليها ولا الانتقاص منها لأنها اكتملت وتمت بوفاة الرسول وانقطاع الوحى .

وهى لا تستطيع نسخها لما سبق ولأن الله جل شأنه ختم برسالة محمد صلى الله عليه وسلم الرسالات وجعله خاتم النبيين ، ولأن القاعدة الأساسية فى الشريعة الإسلامية وفى القوانين الوضعية هى أن النصوص لا ينسخها ألا نصوص فى مثل قوتها أو أقوى منها أى نصوص صادرة من الشارع نفسه أو من سلطة أعلى . فالنصوص الناسخة للقرآن يجب أن تكون قرآناً من عند الله ، وليس بعد الرسول قرآن، حيث انقطع الوحى، ولا يمكن أن يقال أن مايصدر عن هيئاتنا التشريعية البشرية فى درجة القرآن ، أو أن لها من سلطة التشريع مالله والرسول .

فإذا كانت سلطة الأمة لا تملك الخروج على هذه النصوص ولا التعديل أو التبديل فيها ولا الزيادة أو النقصان منها ولا نسخها ، فإنها بذلك تختلف اختلافاً جوهرياً عن سلطة الأمة فى الديموقراطيات الغربية .

فسلطة الأمة فى هذه الديموقراطيات مطلقة ، فالقرارات التى يصدرها المجلس الممثل لها تصبح قانوناً واجب النفاذ ، وتجب له الطاعة حتى وأن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقى أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة .

فالديمقراطية الحديثة مثلا تعلن الحروب من أجل سيادة الشعب على غيره ، أو من أجل الاستيلاء على سوق ، أو استعمار مكان ، أو احتكار منابع النفط ، وفي سبيل ذلك تسفك دماء لا تنتهى ، وتزهق أرواح بشرية لا تعد وتشقى الإنسانية كلها من أجل هذا .

لكن النظام الإسلامى لا يقر ذلك ، فالدولة التى يريدها الإسلام والتى أقرها الرسول هى دولة من طراز خاص يسميه بعض العلماء الإسلاميين المحدثين بالدولة الفكرية لأن الحكام والمحكومين فيها مقيدون بفكرة معينة ، وبمجموعة من القيم الخلقية والتشريعية التى تكون إطاراً قانونيا ملزوما للجماعة بأسرها . ومعنى هذا أن سلطة الأمة أو الشعب هى سلطة مقيدة بإطار يحدها ويقيد انطلاقها ، ولذلك كانت الحكومة الإسلامية كما يقول المحدثون حكومة قانون وليست حكومة رجال .

ورب معترض يذهب إلى أن التقيد بما أنزل الله فى كتابه يهدر إرادة الشعب ويقضى عليها أو يحول دون تطور التشريع ، وأنه يجعل الحكومة الإسلامية تيوقراطية فى أسسها وجوهرها ، لكن هذا اعتراض واه لا يصمد للمناقشة .

— فمن ناحيه فإن ماورد فى القرآن والسنة من التشريع لا يعدو — كما أسلفنا القول — المبادىء العامة التى تقررها قواعد العدل مصورة فى مثلها الأعلى وأما ماجاء فيها من تفصيل لبعض هذه المبادىء العامة فإنما يتناول أموراً بذاتها محصورة العدد .

---

(١) د . أحمد كمال أبو المجد : نظرات حول الفقه الدستورى الإسلامى ، المرجع السابق ص ٢٥ — ص ٢٦ .

والمبادىء العامة التى قررها القرآن ضرورية لحماية الجماعة الحرة ، فالخروج عليها يفسد هذه الحياة ، وقد ثبت تاريخيا أن ماخالف هـذه المبادىء قد استحال قيامه فى البلاد التى تلائم بين حرية الفرد ونظام الجماعة . ولو أن تحديد ماجاء فى كتاب الله ترك لطائفة خصت به كما خصت طائفة الكهنة فى بعض الأديان بإعلان إرادة الله ، لـكان للخوف من إهدار إرادة الشعب موضع . أما والاسلام يأبى هذا التخصيص ويجعل الناس سواء فى الحرص على إدراك ما أمر الله به وما نهى عنه ، وفى محاسبة الحاكم على تصرفاته ، فالفكرة التيوقراطية فى الحكم الإسلامى منتفية ولا وجود لها على الإطلاق .

— ومن ناحية أخرى فإنه إذا اعتقدت الأمة أو أعتقد الشعب أن دين الاسلام هو نعمة للمسلمين وسعادة لهم فى دنياهم وآخراهم ، فإنه لا ينافى حرية الأمة واستقلالها أو حرية الشعب واستقلاله كون سلطته ممنوعة بالطبع عن العمل بما يخالف الوطنية ومع ذلك فإن هذا لا ينافى الحرية والاستقلال

وهنا مزلقة فكرية يجب أن ننبه إليها ، وهى أننا إذا أحببنا الحرية فلابد أن نريد بها حرية الأمم تجاه الحكومات ، لا حرية الحكومات فى القيام بأمور الأمة . فالديمقراطية الغربية التى يتشدقون بها وبأن فيها سيادة شعبية ، إذا سبر الإنسان غورها وأمعن النظر فى دخائلها ، علم أن الذين تتكون منهم لا يسن كلهم القوانين ، ولا ينفذونها جميعا بل يضطرون إلى تفويض سلطانهم إلى أفراد يختارونهم من بينهم ليضعوا القوانين وينفذوها . ولهـذا الغرض يضعون نظما خاصة للانتخاب لا ينجح فيه إلا من يغرى الناس ويستولى على عقولهم بماله ودهائه ودعايته الـكاذبة ، ثم ينفذون ذلك القانون الجائر على الشعب بتلك القوة نفسها التى خولهم إياها الشعب ، ثم يصبح هؤلاء الناجحون بأصوات الشعب آلهة له ، يشرعون ما يشاءون من القوانين لا لمصالح الشعب،

بل لمصالحهم الشخصية ، ومصالح طبقاتهم التي ينتمون إليها ، وهذا هو الداء الذى أصيبت به أمريكا وانجلترا وغيرها من البلاد التي تدعى الديمقراطية .

وحتى إذا سلمنا أن الشعب يشارك مشاركة فعلية فى وضع القوانين ، فقد أثبتت التجارب أن الشعوب كثيراً ما تميل مع الهوى وتضللها كثيراً الدعايات المغرضة وهذا أمر قد يكون طبيعيا فى البشر لما فيهم من ضعف فطرى فيتأثرون بالعاطفة ولا يكون حكمهم فى كل الأحوال صائبا .

ولعل أبرز مثال نسوقه فى هذا الخصوص هو قانون منع الخمر الأمريكى . فالأمة الأمريكية قد تحقق لها من الوجهتين العقلية والعلمية أن الخمر ضارة بالصحة ومفسدة للقوى الفكرية وهدامة لبناء المدنية الإنسانية . لذلك فقد رضى الرأى العام أن يسن قانون منع الخمر ، فقررت الحكومة هذا القانون بآراء الشعب وأصواته ولكن عند تنفيذ القانون لم يلبث أن خرج عليه الكثيرون وربما ممن وافقوا عليه ، وبدأوا يعيثون فى الأرض فساداً بتعاطى الخمور ، وصناعتها سراً ، والتفنن فى أخبث أنواعها أكثر من ذى قبل ، وكثرت فيهم المنكرات إلى حد بالغ حتى اضطروا إلى أن يقوموا بنقض ما عاهدوا أنفسهم عليه فأحلوا ما كانوا قد حرموه ، ولم يكن ذلك قائما على سند أو دليل علمى أو عقلى . فالخمر هى هى لم تتغير ولم تنقلب من ضارة إلى نافعة . وإنما قام ذلك على الهوى والشهوة وحدهما ، واستطاع الدعون اليها أن يؤثروا فى غالبية الشعب فيحولوا تلك الغالبية من الموافقة على التحريم إلى الموافقة على التحليل .

كل ذلك يبين حاجة البشر الماسة إلى أن تحدد حرياتهم بحدود ملائمة للفطرة الانسانية غير متصادمة معها ، وذلك لصالحهم وصالح المجتمع الذى يعيشون فيه .

ولكل ذلك أيضا فإنه يتعين أن تكون السلطة فى معاملتها مع الأمة مقيدة بقوانينها إلى تبدل تلك القوانين ، ولكن هناك فرق بين ذلك وبين الإكثار من تبديل القوانين ثم للشى الجديد على القوانين الجديدة فهذا لا يعدو أن يكون تلاعبا بالقوانين ولا يوجد عظيم فرق بين تخطى القوانين بإهمالها وبين تخطيها بإبدالها .

وكون التبديل باختيار الأمة لإقترانه بآراء نوابها غير مجد فى استئصال المحاذير إذا لم تكن آراء النواب فى الحقيقة آراء الأمة بعينها ، ولذا قد يحتاج الأمر فى بعض البلاد إلى عرض القوانين الصادرة من البرلمان على الأمة فى استفتاء عام .

ومع ذلك فإن الأمة نفسها قد تحتاج إلى رقيب على نفسها ودساتير أولية فكرية تقيها الزلل والخطأ عند وضع قوانينها ، ورغم كل ذلك فربما يعجز أكثر أفراد الأمة عن مراقبة القوانين ومسايرتها لاسيما إذا جعلت عرضة للتبديل .

ورأس الخطيئة أن تعد الأمة نفسها حرة فى سن أى قانون شاءت . ذلك انه إذا كانت الغاية من القوانين هى وزع الأمة عن النزوع إلى أهوائها ، فمن المستبعد بل ومن المستغرب وزعها بما تستقل فى سنه وتبديله متى شاءت ، فنحن ندعى إن كل إنسان يجب أن يكون تحت أمر القانون وحكمه مع أن القوانين من موضوعات الانسان فأيهما يحكم على الآخر ؟ وهل الذين يضعون القوانين خارجون من نوع الإنسان الذى حكمنا بلزوم كونه تحت حكم القانون حتى عندما يضع القوانين التى تساس بها البلاد . فيلزم أن يكون لسن القوانين حدود يوقف عندها . وبعبارة أخرى يلزم أن توجد قوانين أساسية لا

يتخطاها واضعوا القوانين ولا يساغ لهم تبديلها ، وتلك القوانين أكملها ما كانت سماوية لأن تغييرها ليس فى وسع البشر[1] .

وعلى هدى ما تقدم فإنه لا يجوز النظر إلى تقييد السلطة بقيود ثابتة على أنه منافيا لحرية الإنسان فى وضع القوانين ، والانسان إذا أخلى ونفسه الطاغية قد يضع بيده قانوناً يقضى على الحرية ، وما النظام النازى والستالينى ببعيد !! ، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لابد للإنسان من بعض قوانين ثابتة تكون أول حائل بينه وبين طغيانه .

والنتيجة التى ننتهى إليها من هذا كله هى أن سلطة الأمــــة فى النظرية الإسلامية سلطة مقيدة بعكس الحال فى نظرية السيادة .

(١) مصطفى صبرى : النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والأمة ، المطبعة العباسية بيروت سنة ١٣٤٢ هـ — ص ١٣٧ — ١٤٢ .

الفرع الثـاني

الحريات والحقوق الفردية كقيد على السلطة العامة

عرف الإسلام فكرة الحقوق التى تشكل قيداً على سلطة الحكم قبل أن تظهر على السنة فلاسفة العقد الاجتماعى بعشرة قرون على الأقل .

والحقوق التى أقرها الاسلام لاتستند إلى أساس وهمى أو افتراضى كفكرة العقد الاجتماعى ولكنها تقوم على أسس واقعية من نصوص الكتاب والسنة .

وقائمة الحقوق الفردية فى الإسلام تشمل حقوقاً كثيرة يمكن ردها الى أمرين :

الأول : الحرية الشخصية .

الثـانى : المساواة بين الأفراد فى جميع الحقوق .

أولا : الحرية الشخصية :

المراد من الحرية الشخصية أن يكون الشخص قادراً على التصرف فى شئون نفسه ، وفى كل مايتعلق بذاته ، آمنا من الأعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى ، له الحرية فى أن يروح ويغدو ، وأن يعتقد ما يراه حقاً ، ويقول مايراه حقا .

من هذا التعريف : يتبين أن الحرية الشخصية تتشعب إلى شعب كثيرة تتناول حرية الذات أو الحرية الفردية ، وحرمة المسكن ، وحرية الملك ، وحرية الاعتقاد ، وحرية الرأى .

وسوف نتناول كل من هذه الحريات بقليل من التفصيل .

١ — حرية الذات أو الحرية الفردية :

لا تملك السلطة العامة فى دولة المسلمين الاعتداء ظلماً وعدواناً على حرية إنسان . وذلك أن شريعة الإسلام قد حدت حدوداً بأوامرها ونواهيها ، وشرعت لمجاوزة هذه الحدود عقوبات بعضها مقدرة وهى الحدود وبعضها ترك تقديره لولاة الأمر وهى التعاذير . والنتيجة التى تترتب على ذلك أنه لا جريمة إلا فى تعدى حدود الله ، ولا عقوبة إلا على وفق ماشرع الله .

وعندما ينهى الإسلام عن العدوان إلا على ظالم « فلا عدوان إلا على الظالمين »[1] ويجعل الاعتداء على الظالم مماثلا لاعتدائه لا يزيد « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم »[2] وحين يقصر الجريمة على مخالفة حدود الله ، فإن ذلك يقيد سلطة الحكم لا محالة ، ويكفل الحرية الفردية ويؤمن الإنسان من الإعتداء على ذاته ، ويشيع بالتالى فى حياة المؤمنين جواً من الأمان والاطمئنان[3] .

ونحن إذا رجعنا إلى سيرة نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام ، وسيرة خلفائه الراشدين من بعده ، نجد أقوالهم وأفعالهم ذاخرة بالأمثلة الباهرة على المحافظة على كرامة الإنسان واحترامه .

— فى خطبة الوداع يقول عليه الصلاة والسلام « أيها الناس اسمعوا قولى،

(١) البقرة : ١٩٣ (٢) البقرة : ١٩٤ .

(٣) عبد الوهاب خلاف : السياسية الشرعية ، المرجع السابق ص ٣١ ، وفى نفس المعنى : د . محمد البهى : الإسلام فى حل مشا كل المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣ هـ سنة ١٩٧٣ م دار الفكر ص ١١٩ .

فإنى لا أدرى ، لعلى لا ألقاكم بعد عامى هذا بهذا الموقف أبداً ، أيها الناس ، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم ، كحرمة يومكم هذا ، وكحرمة شهركم هذا ...[1]

— وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما عن النبي ﷺ قال : « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ... »[2]

— وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يكذبه ولا يخذله كل المسلم على المسلم حرام عرضه وماله ودمه التقوى ههنا بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم »[3]

وجاءت أفعاله عليه الصلاة والسلام مؤيدة لأقواله فى المحافظة على كرامة الإنسان وحرمة ذاته من أن يعتدى عليه بغير حق . من ذلك مايرويه ابن هشام فى سيرته من أن رسول الله عليه الصلاة والسلام كان يعدل صفوف أصحابه يوم بدر وفى يده قدح ، فمر بسواد بن غزيه فطعنه فى بطنه بالقدح وقال : استو ياسواد ، فقال : يارسول الله ، أوجعتنى وقد بعثك الله بالحق والعدل ، قال : فاقدنى . وكشف عليه الصلاة والسلام عن بطنه وقال استقد ، فما كان من سواد إلا أن اعتنقه وقبل بطنه . فقال ماحملك على هذا يا سواد ، قال : يارسول الله حضر ماترى ، فأردت أن يكون آخر العهد بك أن يمس جلدى جلدك »[4] .

---

(١) رواه البخارى ، وراجع كذلك سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ، القسم الثانى ص ٦٠٣ حيث أورد نص الخطبة .

(٢) رواه البخارى ومسلم .

(٣) رواه الترمذى وقال حديث حسن .

(٤) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ص ٦٢٦ .

هذه المثل العليا هي التي تمثلها الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم ، فكان عمر يقول في عماله : « اللهم إني لم أبعثهم ليأخذوا أموالهم ولا ليضربوا بشارهم ، من ظلمه أميره فلا أمرة عليه دوني »(١) .

— وخطب رضوان الله عليه فقال : « يا أيها الناس إني والله ما أرسل إليكم عمالا ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ولكنني أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم ، فمن فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه إلي ، فوالذي نفس عمر بيده لأقصنه منه ، فوثب عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين ، أرايتك أن كان رجل من امراء المسلمين على رعية فأدب بعض رعيته أنك لتقصه منه ، قال : أي والذي نفس عمر بيده إذا لاقصنه منه ، وكيف لا أقصنه منه وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص من نفسه ، ألا تضربوا المسلمين فتذلوهم . . .(٢)

ولقد نفذ عمر رضي الله عنه ماتوعد به ولاته — وذلك على سبيل المثال لا الحصر — في حادثتين شهيرتين :

الأولى : وتتلخص في أن رجلا من الجند شكا أبا موسى الأشعري لأنه أعطاه بعض سهمه وأصر الرجل على أن يأخذ سهمه كله ، فضربه أبو موسى وحلق شعره . فمضى الجندي إلى عمر يشكو قائده وأميره ، فكتب عمر إلى القائد يقول : « . . . إن كنت فعلت ذلك في ملاء من الناس فعزمت عليك لما قعدت له في ملأ من الناس حتى يقتص منك ، وإن كنت فعلت ذلك في خلاء من الناس فاقعد له في خلاء من الناس حتى يقتص منك » فلما عاد الرجل

---

(١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق جـ ٥ ص ٢٧٣٩ .
(٢) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق جـ ٥ ص ٢٧٣٢ — ص ٢٧٣٣ .

بكتاب عمر رجاء قوم أن يعفو عن الأمير فأقسم لايدعنه لأحد . ثم قعد أبو موسى ليقتص الرجل منه فلما رآه غريمه قاعداً بين يديه فى مجلس القصاص رفع رأسه إلى السماء ثم قال : اللهم قد عفوت(١) .

والحادثة الثانية : حين شكا مصرى ولدا لعمرو بن العاص لأنه ضربه على أثر نزاع بينهما فى ميدان السباق وذلك فى عهد ولاية أبيه . فأرسل الخليفة عمر إلى مصر يستدعى الوالى وابنه وجلس للمظالم علانية . فقال الشاكى مخاطباً عمر : يا أمير المؤمنين : إن هذا (وأشار إلى ابن عمرو) ضربنى ظلماً ، ولما توعدته بأن أشكوه إليك قال أذهب فأنا ابن الأكرمين ، فنظر عمر إلى عمرو وقال قولته المشهورة : « بم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » وبعد أن تبين له صدق المصرى فى دعواه توجه إليه وناوله درته ، وقال له : « اضرب بها ابن الأكرمين كما ضربك » وبعد أن اقتص لنفسه منه ، طلب إليه أمير المؤمنين أن يضرب عمرو بن العاص نفسه الذى أعز ابنه بجاهه فارتكب ما أرتكب ، ولكن الشاب صفح عن عمرو ولولا ذلك لضرب عقاباً له على استغلال أفراد أسرته لنفوذه فى عدوانهم على الغير وعدم مراقبته لهم »(٢) .

والأمر الجدير بالملاحظة والتقدير معاً أن المحافظة على كرامة الإنسان واحترام آدميته لم يقتصر على المسلمين فقط ، بل امتدت لتشمل كل المقيمين على أرض الدولة الإسلامية حتى لو كانوا من أسرى الأعداء ، وهذا مالم تصل إليه أرقى الدول الحديثة .

---

(١) محمد يوسف : حياة الصحابة ج ٢ ، المرجع السابق ص ٨٩ .

(٢) على عبد الواحد وافى : حقوق الإنسان فى الإسلام الطبعة الرابعة ، دار نهضة مصر للطبع والنشر بالفجالة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م ص ٣٧ .

— فيروى ابن هشام فى سيرته أن رسول الله ﷺ حين أقبل بأسرى بدر فرقهم بين أصحابه وقال « استوصوا بالأسرى خيراً » وكان فى الأسرى أبو عزيز بن عمير اخو مصعب ابن عمير . ويحدثنا أبو عزيز هذا فيقول : « وكنت فى رهط من الأنصار حين أقبلوا بى من بدر فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصونى بالخبز وأكلوا التمر ، لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم إياهم بنا ، ماتقع فى يد رجل منهم كسرة خبز إلا نفحنى بها ، فأستحى فأردها على أحدهم ، فيردها على مايمسها »[1] .

— ويروى ابن هشام كذلك أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يارسول الله دعنى أنزع ثنيتى سهيل ابن عمرو — وكان فى أسرى بدر — ويدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً فى موطن أبداً ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا أمثل به فيمثل الله بى وإن كنت نبياً »[2]

٢ — حرمة المسكن :

بين القرآن والسنة أن للمساكن حرمة لايصح الأعتداء عليها . فقال الحق تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم أرجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم »[3] .

وقال تعالى : « ولا تجسسوا »[4] .

---

(١) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق — القسم الأول ص ٦٤٥ .
(٢) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق — القسم الأول ص ٦٤٩ .
(٣) النور : ٢٨ ، ٢٧ (٤) الحجرات : ١٢ .

وقال عليه الصلاة والسلام : « لاتحاسدوا ولا تباغضوا ولا تجسسوا ولا تحسسوا ولا تناجشوا وكونوا عباد الله أخواناً[1] » .

— وعن معاوية رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « أنك أن أتبعت عورات المسلمين أفسدتهم أو كدت أن تفسدهم[2] »

— وعن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الأستئذان ثلاث فإن أذن ذلك وإلا فأرجع[3] » .

ولقد فهم خلفاؤه عليه الصلاة والسلام ذلك حق الفهم وحافظوا على حرمة مسا كن المسلمين من أن ينتهكها معتد ظالم ، وكان إذا حدث تجاوز من أحدهم بدون قصد وتحت تأثير الغيرة على محارم الله والرغبة فى إقامة حدوده ، ثم يتذكر أو يذكر يعود إلى الحق فدعنا .

— من ذلك ، مايروى من أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يعسى بالمدينة من الليل فسمع صوت رجل فى بيت يتغنى ، فتسور عليه ، فقال ياعدو الله ! اظننت أن الله يسترك وأنت فى معصية ؟ فقال : وأنت يا أمير المؤمنين ! لا تعجل على «أن كنت عصيت الله واحدة فقد عصيت الله فى ثلاث ! قال: ولا تجسسوا » وقد تجسست ، وقال : وأتوا البيوت من إبوابها «وقد تسورت على ، ودخلت على » بغير إذن وقال الله تعالى « لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها « قال عمر . فهل عندك من خيران عفوت عنك ؟ قال نعم فعفا عنه وخرج وتركه[4] .

— ويروى كذلك أنه رضى الله عنه انطلق بصحبة عبد الرحمن ابن عوف

---

(١) رواه مسلم (٢) رواه أبو داود .
(٣) رواه البخارى ومسلم .
(٤) محمد يوسف : حياة الصحابة جـ ٢ ، المرجع السابق ص ٤٠٥ .

لحراسة قافلة وفدت إلى سوق المدينة ، وأثناء جلوسهما يتحدثان رفع لهما مصباح فقال عمر ألم أنه عن المصابيح بعد النوم[1] فانطلقا فإذا هم قوم على شراب لهم فقال، انطلق فقد عرفته فلما أصبح أرسل إليه فقال يا فلان كنت وأصحابك البارحة على شراب قال ما علمك يا أمير المؤمنين قال شيء شهدته قال ألم ينهك الله عن التجسس فتجاوز عنه[2].

هذه النصوص التي سقناها من القرآن والسنة وأفعال الصحابة رضوان الله عليهم تبين أن جميع المؤمنين وفي مقدمتهم من يتولون الأمر في الأمة مطالبون بالمحافظة على حرمات المساكن . بل أن مسئولية أولى الأمر في الأمة عن انتهاك حرية المساكن هي مسئولية مضاعفة أولا - باعتبار الولاية العامة التي لهم على الأفراد وثانيا — باعتبارهم من المؤمنين الداخلين في عموم الخطاب الموجه من الحق تبارك وتعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا[3] . .

حق الملكية :

وصلت الشريعة الإسلامية في مبلغ حرصها على حرصها على حق الإنسان في ماله وملكيته إلى شأن رفيع لم تصل إليه شريعة أخرى من شرائع العالم . ولعل ذلك يرجع إلى أن الإسلام ينظر للإنسان على أنه مخلوق له دوافعه الفطرية وغرائزه الاجتماعية ، وأن من بين هذه الدوافع والغرائز غريزة التملك وحب المال ، وهي التي تدفع الإنسان إلى الكسب والتعمير وحب البقاء .

---

(١) نهى عمر عن المصابيح لأن الفأرة كانت تأخذ الفتيلة فتجرى بها في سقف البيت فيحترق وكانت سقف البيوت في ذلك الوقت من الجريد .

(٢) الطبرى . المرجع السابق ص ٢٧٤٣ جـ ٥ .

(٣) د . محمد البهى : الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة المرجع السابق ص ١٢١ .

وقد جاء إقرار هذه الغريزة والاعتراف بها فى الكثير من نصوص القرآن والسنة . من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى « وتأكلون التراث أكلا لما وتحبون المال حباً جما » . وقول الرسول عليه الصلاة والسلام « لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب »(١) .

ومن هنا كان موقف الإسلام من الملكية هو موقف المعترف بها لا المنكر لها ، موقف المحترم لها لا المجهد لها .

واحترام الإسلام للملكية يبدو واضحاً فى احترام المال الذى هو محل هذه الملكية . ويظهر احترام المال فى الآتى :

أولا — أن الشريعة جعلته من مقاصدها الخمسة التى يجب الحفاظ عليها ورعايتها ، وهذه المقاصد هى : الدين والنفس والعقل والعرض والمال .

ثانيا — أن الشريعة نهت عن الاعتداء على هذا المال بأى نوع من أنواع الاعتداء . فيقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه فى خطبة الوداع « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا الأهل بلغت اللهم فاشهد » ويقول : كل المسلم على المسلم . حرام عرضه وماله ودمه » .

ولم تكتف الشريعة بهذه النصوص العامة ، بل خصت بنصوص خاصة أنواعا معنية من الاعتداء لأهميتها وخطورة الآثار الناجمة عنها .

— فحرمت أكل أموال الناس بالباطل « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال النـــاس بالإثم وأنتم تعلمون » .

---

(١) رواه مسلم .

— وحرمت السرقة ووضعت الجزاء الرادع لها « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم » .

وبالإضافة إلى تحريم السرقة وأكل أموال الناس بالباطل ، فقد حرمت شريعة الإسلام غصب المال وبينت ان الغاصب ملعون ومحروم من رحمة الله . وفضلا عن ذلك فإن الشريعة الإسلامية توجب على الغاصب أن يرد المال المغصوب أو يرد قيمته إذا بدده أو أتلفه . فإن كان المغصوب أرضا فغرس فيها أو بنى ، خلع الغرس وهدم البناء وردت إلى صاحبها كما كانت ، ولا يخل ذلك بعقوبة التعزير التى توقع على الغاصب .

ولا ينبغى احترام الاسلام لحق التملك أنه يقيده بقيود تكفل عدم الإضرار بحقوق الآخرين وبالصالح العام . فالملكية شأن الحقوق جميعا فى الإسلام وإن تقررت لجلب مصلحة إلا أنها مقيدة بعدم الضرر لأن الضرر اعتداء والاعتداء منهى عنه بنص القرآن الكريم .

وللتوفيق بين المصلحة التى شرع الحق من أجلها والضرر الذى قد يترتب على استعماله ، يتعين الموازنة بين مصلحة صاحب الحق من حيث مقدارها وأثرها وما يعود عليه ، والضرر الذى يحدث لغيره . فإن رجحت مصلحة صاحب الحق لا يمس حقه وإن رجحت مضاره غيره قيد حقه بما يكفل منع الضرر ، بل لقد ذهب الإسلام إلى حد إجازة نزع الملكية من صاحبها إذا أساء استخدام حقه فيها ولم يتيسر منعه بوسيلة أخرى [1] .

والتاريخ الإسلامى يحفل بالعديد من التطبيقات التى تؤيد المبدأ المتقدم منها :

— أنه كان لسمرة بن جندب نخل فى بستان رجل من الأنصار ، وكان

(١) محمد أبو زهرة : تنظيم الإسلام للمجتمع ص ٩٦

سمرة يكثر من دخول البستان هو وأهله فيؤذى ذلك صاحب البستان فشكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستدعى سمرة ، وقال له : بعه نخلك ، فأبى فقال : فاقطعه ، فأبى . فقال : هبه ولك مثله فى الجنة ، فأبى . فقال عليه الصلاة والسلام : أنت مضار » ، ثم التفت إلى الأنصارى وقال : « اذهب فاقلع نخله » .

— وروى فى موطأ الإمام مالك أن رجلا اسمه الضحاك ، ساق خليجا من العريض فأراد أن يمر به فى أرض محمد بن مسلمه ، فأبى ، فكلم فيه الخليفة عمر رضى الله عنه ، فأمره أن يخلى سبيله فقال : لا والله . فقال عمر : لم تمنع أخاك ما ينفعه ، وهو لك نافع ، تسقى أولا وآخرا وهو لا يضرك ، فقال محمد : لا ، فقال عمر : « والله ليمرن به ولو على بطنك ، فأمره عمر أن يمر به » .

— ومن هذه التطبيقات كذلك ما تقرره الشريعة الإسلامية من وجوب الحجر على السفيه والمجنون لأنهما لا يحسنان التصرف ، ويخشى أن يبددا ثروتهما فيؤدى ذلك إلى الإضرار بورثتهما وبالصالح العام .

— ومنه كذلك نظام الشفعة الذى أقرته الشريعة ، والذى يجيز للجار إذا باع جاره ملكه لغيره ، ورأى أن هذا البيع ضار به ، وأن يطالب بالشفعة ، وله بذلك حق التقدم على الغريب فى الصفقة .

هذه التطبيقات وغيرها كثير فى التاريخ الاسلامى تكشف بجلاء عن أن الملكية ليست مطلقة ، بل مقيدة بقيود ترجع إلى عدم الإضرار بالغير أو بالصالح العام .

٤ — حرية العقيدة :

احترم الإسلام حرية الاعتقاد ، وأتاح للفرد أن يختار الدين الذى يرتضيه

من غير إكراه ولا إجبار طالما كان أساس اختياره التفكير السليم وحده دون أية دوافع أخرى، كالتقليد وغيره. فإذا ما اختار الإنسان بحريته ديناً معيناً، فإن الإسلام يحمى ذلك الدين الذى اختاره وارتضاه ولا يكرهه على خلاف ما يقتضيه :

ومن ذلك يتبين أن حرية الاعتقاد تتكون من عناصر ثلاثه(١) :

- تفكير حر.

- عدم الإكراه على عقيدة معينة بأى نوع من أنواع الإكراه.

- العمل وفق ما يعتقده الإنسان ويدين به.

وقد حمى الإسلام هذه العناصر الثلاثة :

- فدعا الناس إلى التفكير الحر المتحرر من ربقة التقليد، وذلك بالاعتماد على الأدلة والبراهين وحدها، وتدبر آيات الله الكونية لكى يستنبطوا من إبداع المخلوقات وحدانية الخالق «أمن خلق السموات والأرض، وأنزل لكم من السماء ماءاً فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أإله مع الله بل هم قوم يعدلون، أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهاراً، وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزاً أإله مع الله، بل أكثرهم لا يعلمون أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله، قليلا ما تذكرون، أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر، ومن يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته أإله مع الله تعالى عما يشركون، أمن يبدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أإله مع الله، قل هاتو برهانكم إن كنتم صادقين»(٢).

---

(١) محمد أبو زهرة : تنظيم المجتمع الإسلامى. دار الفكر العربى. سنة ١٣٨٥ هـ — سنة ١٩٦٥ م ص ١٩٠.

(٢) النمل : ٦٠ — ٦٤

وهكذا يدعو القرآن إلى التأمل الحر فى آيات الله الكونية من غير تقيد إلا بالأدلة العقلية المادية ، ويعنى فى الوقت نفسه على المشركين المقلدين لأن يلغى حرية الاعتقاد « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا : أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون(١) » .

ـ ولم تكتف شريعة الإسلام بتقرير حرية التفكير ولكنها أضفت عليه حمايتها ، وذلك حين ألزمت الناس باحترام حق الغير فى اعتقاد ما يشاء ، وتركه يعمل طبقاً لعقيدته . وبينت أنه إذا كانت هناك ثمة معارضة فلا تكون إلا بالحسنى ولبيان وجه الخطأ ، فإن قبل صاحب العقيدة أن يرجع عن خطئه مقتنعا فلا حرج ، وإن لم يفعل فلا يجوز إكراهه ولا تهديده . « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى »(٢) « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين(٣) » .

ولقد نهى الله سبحانه وتعالى عن الفتنة فى الدين أى اضطهاد الناس لأجل عقائدهم ودينهم واعتبر الفتنة أشد من القتل ، وأمر بقتال من يفتنون الناس عن دينهم فقال تعالى « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين »(٤) بل أن القتال فى الإسلام ما أبيح إلا لحماية الحرية الدينية « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوى عزيز »(٥) .

---

(١) البقرة : ١٧٠ .
(٢) البقرة : ٢٥٦
(٣) يونس : ٩٩ .
(٤) البقرة : ١٩٣
(٥) الحج ٣٩ — ٤٠ .

وعلى هذه المبادىء سار المسلمون فى معاملتهم وحروبهم مع أهل الأديان الأخرى فكانوا إذا ما فتحوا بلداً لا يكرهون أهله على الإسلام بل يجيزون لهم البقاء على دينهم مع أداء الجزية مقابل حمايتهم ضد كل اعتداء . وفى هذا يقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى معاهدته مع أهل بيت المقدس عقب فتحه له « هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان أعطاهم . أماناً لأنفسهم ولكنائسهم وصلبانهم لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا يكرهون على دينهم . ولا يضار أحد منهم »[1]

وهكذا أضفى الإسلام حمايته على من يعيشون فى كنفه من أهل الأديان الأخرى فأتاح لهم أن يتعبدوا على مقتضى دينهم ، ومنع الحكام من التضييق عليهم فى إقامة شعائر دينهم . والقاعدة الفقهية التى حرص المسلمون على تنفيذها هى « أننا أمرنا بتركهم وما يدينون » . ومصداقا لذلك فإن عمر رضى الله عنه حين ذهب إلى بيت المقدس لم يصل فى كنيسته خوفا من أن يزيلها المسلمون من بعده ويقيمون على أنقاضها مسجداً ؛ وهكذا يحمى عمر الشعائر الدينية لمن كان فى ولايته من غير المسلمين .

حرية الرأى :

كفل الإسلام حرية الرأى ونهى عن مصادرته لأن حرية الرأى هى الوسيلة إلى إعلان دعوة الإسلام وتوصيلها للناس .

وكان النبى عليه الصلاة والسلام يدعوا الناس إلى المجاهرة بآرائهم فيقول : « لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس ؛ إن أحسن الناس أحسنت ؛ وإن

(١) د . على عبد الواحد وافى : حقوق الإنسان فى الإسلام . المرجع السابق ص ٢٢٠ .

أساءوا أسأت ، ولـكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم »(١) .

وأقر صلوات الله وسلامه عليه المسلمين على مناقشتهم له وإبدائهم الرأى الرأى أمامه ؛ وسجل القرآن الكريم مجادلة زوجة أوس بن ثابت له عليه الصلاة والسلام فى ظهار زوجها لها حتى نزلت سورة المجادلة مسجلة تلك الحادثة « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما .. »(٢)

ولم يكتف صلوات الله وسلامه عليه بذلك ؛ بل كان يدرب أصحابه تدريبا عمليا على ممارسة حرية الرأى فكان يسألهم فى الشئون العامة بل وفى شئونه الخاصة ؛ وكان يأخذ كثيرا بآرائهم وإن خالفت رأيه . وقد سبق أن أشرنا إلى الرأى الذى أبداه الحباب بن المنذر فيما يتعلق بالموقع الذى رأى أن ينزل فيه المسلمون فى بدر وكيف أخذ النبى عليه الصلاة والسلام برأيه ؛ والأمثلة فى هذا المجال كثيرة .

لكن الذى ينبغى أن نلفت النظر إليه هو أن الإسلام لم يطلق حرية الرأى بلا ضوابط أو قيود وإلا كانت الفوضى بعينها .

لقد وضع الإسلام على حرية الرأى ضوابط تستهدف حسن المناقشة واحترام الرأى والآخر ؛ كما وضع عليها قيوداً تستهدف منع الفتنة والفرقة بين المسلمين ونشر الأهواء والبدع بينهم ، ومنع تناول الناس لفحش القول والخوض فى أعراضهم وإذاعة أسرارهم .

أما الضوابط :

فأولها — أن الإسلام دعا إلى التزام الأدب والاحترام فى المناقشة وفى

---

(١) رواه الترمذى .   (٢) سورة المجادلة ..

إبداء الرأى لما فى ذلك من جميل الأثر فى نفس المستمع . فيقول سبحانه وتعالى : « فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى »(١) « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين »(٢) « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن »(٣) « وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما »(٤) .

وثانيها — أنه عن المراء والمجادلة لما تؤدى إليه من العداوة والبغضاء . وفى ذلك يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه :

« من ترك المراء وهو محق بنى له بيت فى أعلى الجنة ، ومن ترك المراء وهو مبطل بنى له بيت فى ربض الجنة »(٥) .

ويقول ماضل قوم بعد أن هداهم الله إلا أوتوا الجدل »(٦) .

وأما القيود :

ـ فأولها أنه لايجوز أن تؤدى حرية الرأى إلى الفتنة والفرقة بين المسلمين . وفى ذلك يقول الإمام الغزالى (٧) :

« إن كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضى إليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز منه ومن ذلك مافعله عثمان بن عفان عندما أخرج أبا ذر إلى الربذة خشية أن تؤدى أراؤه التى يجهر بها إلى التفاف الناس حوله وقيام الفتنة ضد النظام القائم » وقد أطاعه أبو ذر فى الخروج ولم

---

(١) سورة طه : ٤٤ (٢) سورة الأعراف : ١٩٩ .
(٣) سورة النحل : ١٢٥ (٤) سورة الفرقان : ٦٣ .
(٥) رواه الترمذى وابن ماجه من حديث أنس .
(٦) رواه الترمذى وابن ماجه .
(٧) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ١ ص ١٦٥ .

ينكر عليه بل إنه قال لمن طلبوا إليه أن يقودهم إلى المقاومة الإيجابية :
لو صلبني عثمان على أطول جذع من جذوع النخل ماعصيت .

وثانيها : أنه لايجوز أن تؤدى حرية الرأى إلى نشر الإلحاد أو الإهواء أو البدع بين المسلمين ، ولهذا السبب حارب على رضى الله عنه الزنادقة وحرقهم لنشرهم الضلال والبدع[١] .

ـ وثالثها : أنه لايجوز أن تؤدى حرية الرأى إلى تناول الناس لفحش القول أو الخوض فى أعراضهم وأسرارهم ، فذلك مما يمنعه الإسلام ويحرمه . وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى : « لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم »[٢] . ويقول « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة »[٣] .

ويقول « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون »[٤] . فشرع بذلك حد القذف لمن يخوض فى أعراض الناس .

المساواة[٥] :

جاءت شريعة الإسلام بتقرير المساواة بين المؤمنين جميعاً . وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى « إنما المؤمنين أخوة »[٦] ويقول : « يا أيها الناس إنا

---

(١) ابن القيم : الطرق الحكمية ، المرجع السابق ص ١٩ .
(٢) النساء : ١٤٨ (٣) النور : ١٩ .
(٤) النور : ٤ .
(٥) د . عبد الحكيم العيلى : الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى الإسلامى ، المرجع السابق ص ٢٦٩ وما بعدها .
(٦) الحجرات : ١٠

خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم »[1] ويقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « إن الله قد أذهب بالإسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم لأن الناس من آدم . وآدم من تراب وأكرمهم عند الله أتقاهم »[2] .

فجميع المسلمين على اختلاف ألوانهم وشعوبهم وبلادهم سواء أمام الاسلام بحقوقهم الشرعية واحدة ، وواجباتهم واحدة . وهم متساوون أمام القانون وأمام القضاء ، ومتساوون فى تولى الوظائف العامة وفى تحمل التكاليف المالية . وهنا يحتاج منا إلى قليل من التفصيل :

أولا — المساواة أمام القانون :

المسلمون أمام قانون الشريعة سواء . فلا يعرف الاسلام مركزاً متميزاً لفرد يعفيه من الخضوع لأحكام الشريعة .

فعندما سعى أسامة بن زيد لدى رسول الله صلى الله عليه وسلم لإعفاء المخزومية التى سرقت من حد السرقة ، ثار عليه الصلاة والسلام ثورة عنيفة وقال قولته المشهورة : « إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها »[3] .

ثم هاهو عليه الصلاة والسلام يضرب المثل بنفسه فيخرج أثناء مرضه الأخير بين الفضل بن العباس وعلى بن أبى طالب حتى يجلس على المنبر ثم يقول : « أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهرى فليستقد منه ومن كنت

---

(١) الحجرات : ١٣ .　(٢) رواه البخارى .
(٣) رواه مسلم .

شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه ، ومن أخـذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه ، ولا يخش الشحناء من قبلي فإنها ليست شأني ، ألا إن أحبكم إلى من أخذ مني حقاً إن كان له أو حللني فلقيت ربي وأطيب النفس »(١)

ولقد سار على نهجه الشريف خلفاؤه الراشـدون رضوان الله عليهم ، وذخرت كتب التاريخ بالأمثلة الرائعة على تأكيد مساواة المسلمين أمام القانون من ذلك إصرار عمر رضي الله عنه على أن يقتص من جبلة ابن الأيهم أحد الملوك الذين أسلموا حديثا عندما لطم رجلا على وجهه لأنه وطأ أزاره وهو يطوف حول الكعبة ، ومنه كذلك إصراره رضي الله عنه على أن يقتص أحد أقباط مصر من ابن عمرو بن العاصي والى مصر عندما ضربه . والأمثلة على ذلك كثيرة يصعب حصرها

ثانياً — المساواة أمام القضاء :

ولا يستثنى النظام الاسلامي أحداً مهما سمت مكانه من المثول أمام القضاء حتى لو كان الخليفة نفسه . وبهذا يتميز النظام الإسلامي على كثير من النظم التي تمنع محاكمة رئيس الدولة والوزراء أو لا تجيز محاكمتهم إلا أمام هيئات أو محاكم خاصة(٢) .

فلم يكن للخلفاء أو للولاة — في ظل الاسلام — مركزاً متميزا يمنع من محاكمتهم كسائر الناس أمام القاضي . من ذلك أن الخليفة على ابن أبي طالب رضي الله عنه فقـد درعا ووجدها مع يهودي يدعي ملكيتها فقال له : بيني

---

(١) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، بولاق سنة ١٢٧٤ هـ جـ ٢ ص ١٥٤ .
(٢) د . عبد الحكيم حسن العيلي : الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي ، المرجع السابق ص ٢٧٤ .

وبينك قاضى المسلمين . فتحاكما إليه ، فحكم القاضى لصالح اليهودى لأنه حائز الدرع والحيازة سند الملكية(١) .

وأدعى جماعة حقا على الخليفه المنصور أمام القاضى محمد بن عمر الطلحى فأرسل القاضى للخليفة يستدعيه فاستجاب الخليفه ولما حضر الخصمان سوى القاضى بينهما فى المجلس وبعد سماع أقوال طرفى الخصومة حكم القاضى ضد الخليفة . وبعد عودة الخليفة أمر باستدعاء القاضى بعد انصراف الناس عن مجلسه فلما مثل بين يدى الخليفة قال له المنصور : جزاك الله عن دينك ونبيك وعن حسبك وعن خليفتك أحسن الجزاء(٢) .

وبلغ من شدة الحرص على تطبيق مبدأ المساواة أمام القضاء أنه ذهب الفقهاء إلى أنه لا يجوز القاضى أن يفرق بين طرفى الخصومة فى نظرته فيقبل على هذا ويعرض عن ذاك ، ولا فى مجلسه فيواجه طرفا ويعطى جنبه أو ظهره للطرف الآخر . ويستمد هذا الحكم سنده من دستور القضاء الذى وضعه عمر بن الخطاب فى وصيته المشهورة إلى أبى موسى الأشعرى حين ولاه القضاء والتى جاء فيها « آس بين الناس فى وجهك ومجلسك وقضائك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك » .

ثالثا — المساواة فى تولى الوظائف العامة :

ليس معنى المساواة أن يستوى فى تولى الوظيفة العامة العالم والجاهل ، القوى والضعيف ، الكفء وغير الكفء ، فإن ذلك هو الظلم بعينه ، وفيه مخالفة

(١) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، المرجع السابق جـ ٣ ص ٢٠١ .

(٢) د . محمد سلام مدكور : القضاء فى الإسلام ص ٣٤ وكذلك .

د . عبد الحكيم حسن العيلى : الحريات العامة ، المرجع السابق ص ٣٧٥ .

لأمر الله القائل « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »[1].

إنما تكون المساواة إذ تساوت الشروط فى المرشحين لتولى الوظيفة العامة.

والشرط الأساسى لتولى الوظيفة العامة فى الإسلام هو الكفاءة والصلاحية لأداء مهام الوظيفة.

فإذا لم يتوافر هذا الشرط فى المرشح فلا يولى بهما كانت منزلته من الحاكم. نأخذ ذلك من قول الرسول عليه الصلاة والسلام لأبى ذر عندما سأله أن يستعمله « إنك ضعيف وأنها أمانة وأنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها »[2].

وإذا توافر هذا الشرط فى مرشح واحد ولم يتوافر فى غيره ، فلا يجوز أن يعدل عنه إلى غيره وإلا كان فى ذلك خيانة لله والرسول وجماعة المؤمنين لقوله عليه الصلاة والسلام « من استعمل رجلا فى مسألة وهو يعلم بوجود من هو أفضل منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ».

أما إذا توافر الشرط فى أكثر من مرشح ، فإنه يتعين أن تتم المفاضلة بينهم على أساس تقديم الأكثر صلاحية للعمل المرشح له . ولا يجوز أن يتم التمييز على أساس آخر كالصداقة أو القرابة أو الجنس مثلا . وهذا هو المفهوم الصحيح للمساواة فى تولى الوظائف العامة فى الإسلام.

وقد ولى الرسول صلوات الله وسلامه عليه بعض الموالى مثل بلال وزيد ابن حارثة وأسامة بن زيد . وأثر عن عمر بن الخطاب أنه قال — بعد أن طعن وطلب منه أن يستخلف — لو كان سالم مولى حذيفة حيا لاستخلفته .

---

(١) الزمر : ٩. (٢) رواه مسلم.

رابعاً — المساواة فى تحمل التكاليف المالية :

الزكاة هى الفريضة المالية العامة فى الإسلام ، وهى ركن من أركانه ، فلا يجوز أن يعفى منها مسلم تتوافر فيه شروطها ، كما لا يجوز تخفيضها من مقاديرها .

وبناء على ذلك فإن المسلمين جميعاً يتساوون فى إخراجها بنسبة واحدة فى النقد والزرع والنعم وعروض التجارة والركاز وغيرها .

وقد بلغ من حرص الإسلام على تحقيق المساواة فى أداء الزكاة ، إن الخليفة أبا بكر الصديق رضى الله عنه قاتل من منع الزكاة[1] ، وقال فى ذلك كلمته المشهورة « والله لو منعونى عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ما استمسك السيف بيدى » .

تلك كانت أمثلة من بعض القيود الشرعية التى تقيد السلطة ، وترجع جميعها إلى حقوق الأفراد وحرياتهم . ولقد عرضنا لهذا النوع من القيود بشىء من التفصيل لأهميته ولتركيز الدساتير المعاصرة عليه .

لكن تقييد السلطة لن يكون مجدياً ومحققاً الغرض المطلوب منه مالم توجد ضمانات تكفل استمرار هذا التقييد وصيانته ، وهذا ماسوف نعالجه فى الفصل التالى والأخير المخصص لضمانات تقييد السلطة .

---

(١) د. عبد الحكيم حسن العيلى : الحريات العامة ، المرجع السابق ص ٣٨٢

الفصل الثالث

من حيث ضمانات تقييد السلطة

لقد رأينا موقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة، وعرفنا أن نظرية السيادة حسب مفهومها الأصلي الصحيح تأبى هذا التقييد ولا تعرفه ، وأن السلطة فيها مطلقة لا ترد عليها أية قيود .

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يكون من المنطق الاتعرف نظرية السيادة كذلك فكرة الضمانات اللازمة لتقييد السلطة .

ألم يقل روسو أحد فقهاء نظرية السيادة أن السلطة صاحبة السيادة ليست في حاجة إلى ضمانات بالنسبة لرعاياها !!

أما في النظرية الإسلامية فإن الوضع جد مختلف .

فلم تكتف رسالة الإسلام بوضع نظام الحكم المقيد من دون أن ترسم له طريق تقييده ذلك أن نظام تقييد السلطة لا يكفيه وجود دستور تتضمن أحكامه صور التقييد وحدها دون أن يوفر الضمان الكافي لاحترام هذه القيود وإعمالها .

وإذا رجعنا إلى النظام الإسلامي وجدنا هذا الضمان على نوعين :

الأول : ويتمثل في ضرورة رجوع الحكام إلى الأمة في الأمور العامة، وهو ما يعرف بالشورى .

والثاني . رقابة الأمة نفسها على تصرفات الحكام وعزلها لهم .

وهو ما سوف نعالجه في المبحثين التاليين .

المبحث الأول

الشورى

وحينما قرر الإسلام مبدأ الشورى فلقد قضى بذلك على عدو الإنسانية الفاضلة ومفسدها وهو الاستبداد بالحكم والرأى، واحتكار التشريع والتصريف والإدارة وحقق للفرد كرامته الفكرية ، وللجماعة حقها الطبيعى فى تدبير شئونها .

والقرآن لا يريد من « الشورى » حين يضعها بين عنصرى الصلاة والانفاق فى سبيل الله تلك الصورة الهزلية التى ألفتها الأمة فى الماضى ، وجرى عليها أهل البغى والاستبداد وأخذوها شعار يخفون به طغيانهم ، وإنما يريدها القرآن حقيقة نقية فى واقعها كما يريد من الصلاة والأنفاق حقيقتهما المحققة لآثرهما ، الخالصة مما يكدر صفوها[1] .

فالاسلام رفع الشورى إلى الحد الذى اعتبرها فيه من دعائم الإيمان وصفة من الصفات المميزة للمسلمين ، فسوى الله بينها وبين الصلاة والأنفاق فى قوله « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون »[2] .

فجعل للاستجابة لله نتائج بين لنا أبرزها وأظهرها وهمـــا إقامة الصلاة والشورى والإنفاق .

وإذا كانت الشورى من الإيمان، فإنه لا يكمل إيمان قوم يتركون الشورى،

---

(١) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة المرجع السابق ص ٤٦١ .
(٢) الشورى : ٣٨ .

ولا يحسن إسلامهم إذا لم يقيموا الشورى إقامة صحيحة . .

وترتيبا على ذلك فإن الشورى تكون فريضة اسلامية واجبة على الحاكمين والمحكومين . فعلى الحاكم أن يستشير فى أمور الحكم والسياسة وكل مايتعلق بمصلحة المسلمين ، وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يرونه فى هذه المسائل كلها سواء استشارهم الحاكم أو لم يستشيرهم .

وقد تنبه فقهاء الإسلام إلى هذا كله فقرروا أن الشورى من أصول الشريعة الإسلاميه وقواعدها ، ومن عزائم الأحكام التى لابد من نفاذها ورتبوا على ذلك أن من ترك الشورى من الحكام فعزله واجب دون خلاف[1] .

الاساس الشرعى للشورى :

تستمد الشورى أساسها الشرعى من القرآن الكريم ومن السنة الشريفة ومن أعمال الصحابة رضوان الله عليهم .

أما القرآن الكريم فقد حفل بالشورى وجعلها عنصرا من العناصر التى تقوم عليها الدولة الإسلامية ، ففى الكتاب الكريم سورة عرفت باسم « سورة الشورى » وقد سميت بذلك لأنها السورة الوحيدة التى قررت « الشورى » عنصرا من عناصر الشخصية الإيمانية الحقه ، ونظمتها فى عقد حياته طهارة القلب بالإيمان والتوكل وطهارة الجوارح من الأثم والفواحش ، ومراقبة الله بإقامة الصلاة ، وحسن التضامن بالشورى والانفاق فى سبيل الله ثم عنصر القوة بالانتصار على البغى والعدوان وذلك فى قوله تعالى من تلك السورة « فما أوتيتم من شىء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وابقى الذين

(١) عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية . المرجع السابق ص ١٤٥ .

آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون[1] » .

وفى هذه الآية كما يقول القرطبى مسألتان :

الأولى : قوله تعالى « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة » قال عبد الرحمن بن زيد هم الأنصار بالمدينة استجابوا إلى الإيمان بالرسول حين أنفذ إليهم اثنى عشر نقيبا منهم قبل الهجرة .

الثانية : قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » أى يتشاورون فى الأمور .

فكانت الأنصار قبل قدوم النبى إلى المدينة إذا أرادوا أمرا تشاوروا فيه ثم عملوا عليه فمدحهم الله تعالى به قاله النقاش .

وقال الحسن : أى أنهم لانقيادهم إلى الرأى فى أمورهم متفقون لا يختلفون مدحوا باتفاق كلمتهم .

وقال الضحاك : هو تشاورهم حين سمعوا بظهور رسول الله وورود النقباء إليهم حتى اجتمع رأيهم فى دار أبى أيوب على الإيمان والنصرة له .

وقيل : تشاورهم فيما يعرض لهم فلا يستأثر بعضهم بخير دون بعض .

وقال ابن العربى : الشورى ألفة للجماعة وسبار للعقول وسبب إلى الصواب وما تشاور قوم قط إلا هدوا .

وفى رأينا أنه أيا كان السبب الخاص الذى نزلت فيه الآية ، فإن الحكم الذى يستنبط منها عام يشمل سائر الأمة ، شأنها شأن كثير من الآيات التى وردت فى القرآن على هذه المشاكلة .

---

(١) الشورى : ٣٦ : ٣٨ .

والآية الثانية من القرآن الكريم هي قوله تعالى « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله أن الله يحب المتوكلين(١) » .

هذه الآية كما هو معروف نزلت بعد غزوة أحد وبمناسبتها . ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد استشار أصحابه فيما يفعل فأشار الشباب ومن لم يحضر بدرا بالخروج للاقاء جيش الأعداء وأشار بعض الصحابة أن يتحصن المسلمون بالمدينة وأن يتولوا الدفاع من دورها وحاراتها. وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يميل إلى هذا الاتجاه ولكن الاتجاه الأول حظى بتأييد أغلبية المسلمين وبخاصة من لم يحضروا بدرا رجاء أن ينالوا ما ناله البدريون من شرف وخرج الرسول بالمسلمين إلا أن الهزيمة كانت من نصيبهم . ومع هذا نزلت الآية الكريمة « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر » أى لا يحملنك ما كان من نتائج المشاورة على أن تتركها بل شاورهم فى الأمر .

وهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى يريد أن تكون سياسة المسلمين قائمة على مبدأ الشورى فلا يستبد بها فرد(٢) .

ويرى القرطبي أن فى هذه الآية أربعة أقاويل :

أحدها : أنه أمر بمشاورتهم فى الحروب ليستقر لهم الرأى الصحيح . قال الحسن ما تشاور قوم قط إلا هدوا لارشد أمورهم .

والثانى : أنه أمر بمشورتهم تألفا لهم وتطييبا لأنفسهم قاله قتادة .

---

(١) آل عمران : ١٥٩ .

(٢) د . أحمد شلبي . السياسة والإقتصاد فى التفكير الإسلامى المرجع السابق ص ٥٧ — ص ٥٨ .

والثالث : أنه أمر بمشورتهم لما علم فيها من الفضل قاله الضحاك .

والرابع : أنه أمر بمشورتهم ليستن به المسلمون ويتبعه المؤمنون وإن كان عن مشورتهم غنيا قاله سفيان قال وحمل ابن عباس هذه المشاورة على المناظرة عند القتال فأمره بمناظرتهم ليتبين لهم الصواب فعدل بها عن ظاهرها وجعل مشاورته لهم مشهورة منه عليهم .

ويقول صاحب الكشاف في تفسير هذه الآية « في الأمر » أي أمر الحرب ونحوه، مما لم ينزل عليك فيه وحى لتستظهر رأيهم ،ولما فيه من تطييب نفوسهم والرفع من أقدارهم[١] .

وقال : بن جرير في تفسيرة « وأولى الأقوال بالصواب أن يقال أن الله عز وجل أمر نبيه بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر عدوه تألفا منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يؤمن عليها من فتنة الشيطان ، وتعريفا منه أمته باقى الأمور التي تحزبهم من بعده ومطلبها ليقتدوا به عند النوازل التي تنزل بهم فيتشاوروا فيما بينهم كما كان في حياته صلى الله عليه وسلم يفعله ، فإما النبي فإن الله كان يعرفه مطالب وجوه ما حزبه من الأمور بوحيه والهامه إياه صواب ذلك ، وأما أمته فإنهم إذا تشاوروا مستنين بفعله في ذلك على تصادق وتآخ للحق وأرادة جميعهم للصواب من غير ميل إلى هوى ولاحيدة عن هدى فإن الله مسددهم وموفقهم[٢] .

وقد قال بهذا الرأى كذلك الحسن إذ يقول قد علم الله أنه مابه إليهم حاجة ولكنه أراد أن يستن به من بعده .

---

(١) الزمخشرى : الكشاف جـ ١ سنة ١٣٥٤ هـ المكتبة التجارية ص ٣٢٦

(٢) الطبرى : جامع البيان عن تأويل أى القرآن ، القاهرة دار المعارف جـ ٧ ص ٣٤٣ وما بعدها .

وقد ذهب بعض علماء السلف إلى أن النبي كان غنيا عن المشاورة فلولا أرادة جعلها قاعدة شرعية لما أمر الله بها .

ونحن نرى أن النص فى الآية جاء فى صورة أمر الرسول فمن باب أولى أن تكون أمته مأمورة به . ونحن لانوافق القائلين بأن النبي عليه الصلاة والسلام كان مستغنيا عن غيره من الناس لأنه لم يكن كذلك إلا فيما ينزل فيه الوحى . أما فيما عـــدا ذلك فلقد روى عنه عليه الصلاة والسلم « أنتم أعلم بأمور دينا كم[1] »، وقوله «ما كان من أمر دينكم فالى وما كان من أمردنيا كم فانتم أعلم به[2] » .

وفى حديث رافع فى صحيح مسلم أيضاً أنه قال « إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشىء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشىء من رأيى فإنما أنا بشر » وهذا ما يتفق مع قوله تعالى (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى) « فهو ممتاز على البشر بالوحى إليه ، ولكنه فيما عداه بشر تجوز عليه الأعراض البشرية ويحتاج إلى غيره فى الأمور الكسبية ، وكونه أكمل البشر لا يقتضى أنه يحيط بكل شىء علما ويقدر على كل عمل فإن هذا لله وحده . ولذلك كانوا إذا راجعوه فى أمر أمر به ورأوا المصلحة فى غيره ، سألوه أقاله أو فعله بوحى من الله أم من رأيه ؟ فإذا قال أنه من رأيه ذكروا رأيهم وقد يعمل به ويرجحه على رأيه كما فعل يوم بدر .

كل هذا يدل على أنه لم يكن مستغنيا عن المسلمين إلا فيما ينزل فيه الوحى، ولذلك أمر بمشاورتهم فيما عداه والأمر يفيد الوجوب وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة له عليه الصلاة والسلام فهو من باب أولى كذلك بالنسبة لأمته .

---

(١) رواه مسلم عن عائشة وأنس .
(٢) رواه أحمد .

ويضيف الأستاذ الأمام محمد عبده إلى هاتين الآيتين آية ثالثة يرى أنها أقوى من الآيتين السابقتين فى الدلالة على وجوب الشورى وقيام الحكم عليها . هذه الآية هى قوله تعالى «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون على المنكر وأولئك هم المفلحون » .

وفى هذه الآية يقول الأستاذ الأمام أن المعروف أن الحكومة الاسلامية مبنية على أصل الشورى ، وهذا صحيح والآية أدل دليل عليه ، ودلالتها أقوى من قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » لأن هذا وصف خبرى لحال طائفة مخصوصة ، أكثر ما يدل عليه أن هذا الشىء ممدوح فى نفسه ومحمود عند الله تعالى وأقوى من دلالة قوله تعالى : « وشاورهم فى الأمر » فإن أمر الرئيس بالمشاروة يقتضى وجوبها عليه ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فماذا يكون إذا هو تركه ، وأما هذه الآية فإنها تفرض أن يكون فى الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو عام فى الحكام والمحكومين ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم .

وينتقد أستاذنا المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى هذا الرأى ويرى أن آية وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على طائفة منا أولى أن تلفتنا إلى أداة فعالة لحراسة المجتمع من البغى والظلم والعدوان وإقرار العدل منه من أن تكون دليلا على وجوب مبدأ الشورى[1] .

ونحن نميل إلى هذا الرأى الأخير ونرى أنه يقترب كثيراً من الرأى الذى اعتنقناه بصدد تفسير هذه الآية حيث رأينا أنها أحد النصوص الدستورية

---

(١) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ، المرجع السابق ص ١١٤

فى تأسيس السلطة فى المجتمع ولا شأن لها بتقرير الشورى(١).

وأما أساس الشورى من السنة، فهو ظاهر جلى فى أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم التى تذخر بها كتب السيرة والتاريخ.

— ففى غزوة بدر لما بلغ الرسول خروج قريش ليمنعوا عيرهم، استشار أصحابه كما يقول ابن هشام. فقام أبو بكر الصديق، فقال وأحسن، ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن، ثم قام المقداد بن عمرو فقال: يارسول الله أمض لما أراك الله فنحن معك، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون، ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا أنا معكما مقاتلون، فوالذى بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد (موضع بناحية اليمن) لجالدنا معك من دونه حتى نبلغه، فقال له الرسول خيراً ودعا له به، ثم قال: أشيروا على أيها الناس، وإنما يريد الأنصار، وذلك لأنهم حين بايعوه بالعقبة، قالوا: يارسول الله أنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا فإذا وصلت إلينا فأنت فى ذمتنا، نمنعك ما نمنع به أبناءنا ونساءنا، فكان النبى يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليها نصرة إلا من دهمه بالمدينة من عدوه وإنه ليس عليهم أن يسير بهم من بلادهم إلى عدو خارجها فلما قال ذلك رسول الله قال له سعد بن معاذ وكان سيد الخزرج من الأنصار: والله لكأنك تريدنا يارسول الله، قال: «أجل» فقال: لقد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ماجئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فأمض يارسول الله لما أردت فنحن معك. فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ماتخلف منا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً، إنا لصبر فى الحرب، صدق فى اللقاء لعل الله يريك منا ماتقر به عينك فسر على بركة الله. فسر رسول الله ثم

---

(١) راجع ما سبق ص ١٣٧ وما بعدها.

قال سيروا وأبشروا .. (١)

ـ وفى هذه الغزوة أيضاً فى بدر ـ وقبل التحام الجيشين كانت هناك مشورة أخرى هى مشورة الحباب بن المنذر التى قبلها الرسول وغير الموقع على النحو المشهور فى كتب التاريخ .

ـ وبعد هذه الموقعة استشار الرسول أيضاً أصحابه فيما يفعل بشأن الأسرى ؛ وقبل النبى من أسرى بدر الفداء برأى أكثر المؤمنين بعد استشارتهم فالواقع أن الذين طلبوا منه عليه الصلاة والسلام اختيار الفداء كثيرون وإنما ذكر فى أكثر الروايات أبو بكر لأنه أول من استشارهم الرسول وأول من أشار بذلك . كما أنه أكبرهم مقاماً ويوضح ذلك مارواه بن المنذر عن قتادة قال فى تفسير آية « ما كان لنبى أن يكون له أسرى ... » أراد أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يوم بدر الفداء ففادوهم بأربعة آلاف ، ومثله مارواه الترمذى والنسائى وابن حبان فى صحيحة والحكم بإسناد صحيح (٢) .

ـ وفى غزوة أحد كان الرسول قد بلغه مجىء المشركين من قريش وأبنائهم إلى المدينة للانتقام مما أصابهم يوم بدر فلما سمع بنزولهم أحداً قال لأصحابه « أشيروا على ما أصنع » فقالوا يارسول الله أخرج بنا إلى هذا الأكلب ، وقالت الأنصار يارسول الله ، ما غلبنا عدو لنا قط أتانا فى ديارنا فكيف وأنت فينا (أى يرون عدم الخروج) وكان الرسول يعجبه ذلك الرأى ، ثم أنه دعا بدرعه فلبسها ، فما رأوا ذلك ندموا وقالوا : بئس ماصنعنا نشير على رسول الله والوحى يأتيه ، فقاموا فاعتذروا إليه وقالوا : اصنع مارأيت فقال :

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ، القسم الأول الطبعة الثانية . مكتبة الحلبى سنة ١٣٧٥ هـ سنة ١٩٥٥ م ص ٦١٤ — ٦١٥

(٢) راجع فى ذلك التفسير المنار جـ ١ ص ٨٨

لا ينبغى لنبى أن يلبس لأمته فيضعها حتى يقاتل » فقبل بذلك رأى الكثرة التى أشارت عليه بالخروج[1].

ـ وروى البخارى بسنده أن الرسول قام حين جاءه وفد هوازن مسلمين فسألوه أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم فقال لهم : « معى من ترون ، وأحب الحديث إلى أصدقه ، فاختاروا إحدى الطائفتين : أما السبى وأما المال ، وقد كنت استأنيت بكم، وكان أنظرهم رسول الله أبضع عشرة ليلة حين قفل من الطائف ، فلما تبين أن رسول الله غير راد إليهم إلا إحدى الطائفتين قالوا فإنا نختار سبينا ، فقام الرسول وأثنى على الله بما هو أهله ثم قال :

« أما بعد فإن إخوانكم قد جاؤنا تائبين ، وإنى قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول مايفيء الله علينا فليفعل .

فقال الناس : قد طبنا ذلك يارسول الله . فقال الرسول الله إنا لاندرى من أذن منكم فى ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفائكم أمركم » فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم ثم رجعوا إلى رسول الله فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا .

ـ وفى غزوة الأحزاب عندما اشتد الأمر بالمسلمين ، دارت مفاوضات بين الرسول وبين المهاجين من أهل الطائف وتم الاتفاق على أن يرجع أهل الطائف ولهم ثلث ثمار المدينة فسأل سعد بن معاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عما إذا كان للوحى دخل هذا الاتفاق فقال له الرسول إنما هو أمر صنعته لكم رجوت من ورائه الخير ، فأخذ سعد المعاهدة ومزقها ـ وقد كانت معدة للتوقيع،

---

(٢) ابن هشام : السيرة النبوية ، القسم الثانى ، المرجع السابق صفحة ٦٢ — ٦٣

قائلا : إنهم لم ينالوا منا ثمرة الأقرى ، أفبعد أن أعزنا الله يأخذون ثلث ثمار المدينة عنوة ، لا والله . فلم يغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وسر بذلك المسلمون جميعاً(١) .

أما عن أساس الشورى من أفعال الصحابة ، فإن الثابت تاريخياً أن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اقتدوا برسول الله عليه الصلاة والسلام فكانوا يتشاورون في كل الأمور الهامة التي تحدث لهم .

ـ وأول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة ، فإن النبي لم ينص عليها حتى كان فيها بين أبي بكر والأنصار ماسبق بيانه .

ـ وتشاوروا في أهل الردة واستقر رأى أبي بكر على القتال(٢) .

ـ كما استشار أبو بكر رضى الله عنه صحابة رسول الله من المهاجرين والأنصار في غزو الشام ، ذاكر لهم أن رسول الله كان عول أن يصرف همته إلى الشام فقبضه الله إليه ، واختار له مالديه ثم أضاف أن « العرب بنو أم وأب ، وقد أردت أن استنفرهم إلى الروم والشام فمن هلك منهم هلك شهيداً ، وما عند الله خير للأبرار ، ومن عاش منهم عاش مدافعاً عن الدين مستوجباً على الله عز وجل ثواب المجاهدين » ثم طلب إليهم رأيهم ، وبعد مناقشة بينهم أبدى فيها بعض كبار الصحابة كعمر وعبد الرحمن رأيهم انتهت المناقشة بتفويض الخليفة في الأمر ، فقام أبو بكر يدعو القوم إلى الاستعداد لغزو الروم والشام ويقول « فإني مؤمر عليكم أمراء وعاقد لهم عليكم فأطيعوا ربكم ولا تخالفوا

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ، القسم الثاني ، المرجع السابق ص ٤٨٨ — ٤٨٩

(٢) راجع في ذلك القرطبي ، كتاب الشعب ٦٤ صفحة ٥٨٥٦ وما بعدها .

أمراءكم ولتحسن نيتكم وسيرتكم فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون.. »[1].

ـ وكان عمر يجمع كبار الصحابة فى عهده ويمنعهم من الخروج من المدينة لحاجته إلى استشارتهم . ومن الصور الرائعة للاستشارة ما قام به عمر قبل موقعة نهاوند . فقد وردت الأخبار للخليفة بتجمعات الفرس واستعداداتهم ضد المسلمين الذين كانوا قد احتلوا الطرق ونادى عمر بالصلاة جامعة ، فاجتمع المسلمون بالمسجد حيث عقد لهم مجلس شورى افتتحه بأن عرض ماوصل له من أخبار وسأل المسلمين أن يشيروا عليه بما يفعل ؛ وقال لهم : أوجزوا فى القول فإن هذا يوم له مابعده . فوقف طلحة بن عبيدالله يدلى برأيه فأعلن طاعة المسلمين للخليفة ولما يراه . ووقف عثمان بن عفان يقترح أن يندب الجند من الشام ومن اليمن للزحف إلى فارس وأن يقود عمر مسلمى الحجاز وهناك يتولى القيادة العامة ؛ ثم وقف على ابن أبى طالب ينتقد هـذا الرأى على أساس أن جنود المسلمين لو أخلوا الشام واليمن لأمكن أن تهب بهما ثورات يشعلها أعداء الإسلام واقترح أن يسير ثلث الجيش ويبقى الثلثان فى كل مصر من الأمصار الإسلامية ، وأن يبقى الخليفة بالعاصمة يدبر الأمر ويمد الجيش بما يحتاجه من عتاد ورجال وارتأى المسلمون هذا الرأى وسار عليه عمر[2].

— ومن ذلك أيضاً استشارته رضى الله عنه فى مسألة الوباء لما خرج إلى الشام وأخبروه إذ كان فى (سرغ) أن الوباء وقع فى الشام ، للمهاجرين الأولين ثم الأنصار فاختلفا ، ثم طلب من كان هنالك من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح

(١) محمد حسين هيكل : الصديق أبو بكر ، المرجع السابق ص ٢٨١ — ص ٢٦٢

(٢) د . أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى ص ٦٠ – ٦١

فاتفقوا على الرجوع وعدم الدخول على الوباء ، فنادى عمر بالناس : إنى مصبح على ظهر (أى مسافر والظهر الراحلة) فأصبحوا عليه ، فقال أبو عبيدة : أفرار من قدر الله . فقال عمر لو غيرك قالها يا أبا عبيدة : نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله أرأيت لو كانت لك أبل فهبطت واديا له عدوتان أحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس أن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله ، وأن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله ، ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فأخبره بالحديث المرفوع الموافق لرأى شيوخ قريش[1] .

كل ما ذكرناه آنفا من نصوص القرآن والسنة وأعمال الصحابة رضوان الله عليهم يكشف لنا عن الأساس القانونى للشورى .

حكم الشورى :

اختلف الفقهاء فى أمر الشورى: هل تعد واجبة على الحكام أم هى مندوبة فقط . فذهب البعض إلى أن الأمر بالشورى لم يكن للوجوب وإنما كان للندب ، وأن أمر الرسول بمشاورة أصحابه إنما كان تطييبا لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه[2] .

ونحن لا نوافق على هذا الرأى ونرى أن الشورى واجبة على الحكام ونستند فى ذلك إلى ما يلى :

أولا : أن القرآن الكريم قد أشار إلى الشورى فى آيتين فى إحداهما نجده قد وضع الشورى إلى جانب ركنين هامين من أركان الإسلام (الصلاة والزكاة)

---

(١) محمد رشيد رضا : الخلافة ، المرجع السابق ص ٣٢ — ٣٣ .
(٢) تفسير ابن كثير : ج ١ ص ٤٢٠

حتى ليكاد أنه يعدها بالنسبة للمسلم المؤمن إحدى صفاته أو شرائطه الاساسية ، بل ويذهب البعض إلى سورة الشورى تميت كذلك لأنها السورة الوحيدة التي قررت الشورى عنصرا من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة[1] .

وفي الآية الثانية نجد أن الله قـــد وجه الخطاب إلى الرسول بأن يلجأ إلى الشورى وذلك بصيغة الأمر إذ قال تعالى « وشاورهم في الأمر » .

ثانيا : أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يشاور أصحابه في كل مايجد من أمور هامة تمس الجماعة المسلمة . وقد فهم الصحابة رضوان الله عليهم أن الأمر في الشورى هو للوجوب ولذلك نجد أنهم كانوا حين ينزل بهم الأمر لايبرمونه من غير شورى ، وكان عمر رضى الله عنه يقول « لاخير في أمر ابرم من غير شورى » ، ويدل على هذا الفهم كذلك أن كلا من أبي بكر وعمر قام خطيبا في قومه أثر توليه الخلافة فقال الأول » . . فإن أحسنت فأعينوني وإن اسأت فقوموني . . . « وقال الثاني » يا أيها الناس ، من رأى منكم في أعوجاجا فليقومه ، فقام رجل أعرابي فقال : والله لو وجدنا فيك أعواجاجا لقومناه بسيوفنا، فقال عمر الحمد لله الذي جعل في المسلمين من يقوم عوج عمر بسيفه ، ومعنى التقويم في الخطبتين هو التنبيه إلى الحق والإرشاد إلى الطريق المستقيم وهذا ما يدل على وجوب الشورى .

وهذا الرأي الذي يذهب إلى أن الشورى واجبة على الحاكم هو الرأي الراجح في الفقه ، وفي ذلك يقول ابن عطية : والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا مالاخلاف فيه وقال ابن خوز منداد : واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون وما أشكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحروب ،

---

(١) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، المرجع السابق ص ٣٦٨

ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها(١) .

وفى ذلك يقول الأستاذ محمد رشيد رضا : « وإذا أوجب الله المشاورة على رسوله فغيره أولى ، وسيرة الخلفاء الراشدين وإجماع الأمة ناطق بذلك ، وأن جهل ذلك من جهله من الفقهاء فجعلوها فضيلة لا واجبة لارضاء الملوك والأمراء(٢) » .

هل الشورى ملزمة :

إذا كنا قد انتهينا إلى أنه من الواجب على الحكام الاتجاه إلى الشورى ، فهل يعد كذلك واجبا عليهم العمل برأى أهل الشورى ، وبعبارة أخرى هل يعد رأى هؤلاء ملزما للحكام أم لا ؟

ذهب فريق من الفقهاء إلى أن الشورى غير ملزمة للحكام وسندهم فى ذلك أنه لا يوجد فى القرآن الكريم ولا فى السنة الشريفة نص يلزم الحاكم بالأخذ بالرأى الذى يشير به أهل الشورى . فالآية الكريمة التى أمر الله فيها رسوله عليه الصلاة والسلام بالشورى وهى « وشاورهم فى الأمر » يعقبها قوله تعالى « فإذا عزمت فتوكل على الله » فمن هذه الآية يتبين أن على الرسول أن يمضى — بعد المشورة — فى تنفيذ الرأى الذى عزم عليه لا ذلك الذى أشير عليه به ، وبعبارة أخرى فإن الرسول غير ملزم باتباع رأى أهل الشورى إذا هو لم يقتنع به .

---

(١) راجع فى ذلك القرطبى ، كتاب الشعب ١٧ ص ١٤٩١ — ١٤٩٢ والشوكانى : فتح القدير ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر جـ ١ ص ٣٦٠

(٢) محمد رشيد رضا : الوحى المحمدى ، مكتبة القاهرة بالأزهر ص ٢١٠

وفى ذلك يقول القرطبي، «الشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر فى ذلك الخلاف وينظر فى أقربها قولا إلى الكتاب والسنة، فإذا أرشده الله تعالى إلى ماشاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلا عليه، ثم نقل بعد هذا عن قتادة أنه قال فى تأويل قوله تعالى « فإذا عزمت فتوكل على الله» أى قال أمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام إذا عزم على أمر أن يمضى فيه ويتوكل على الله، لا على مشاورتهم. ثم يقول القرطبي « والعزم هو الأمر المروى المنقح، وليس ركوب الرأى دون روية عزما ».

وإذا تركنا القرطبي إلى الطبرى نجده يقول فى تفسير الآية « فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه، وتوكل فيما تأتى من أمورك وتدع وتحاول أوتزاول على ربك، فثق به فى كل ذلك، وأرض بقضائه فى جميعه دون آراء سائر خلقه ومعونتهم[1] .

ويضيف أحد القائلين بهذا الرأى[2] إلى ما تقدم أنه إذا رجعنا إلى صدر

---

(١) من القائلين بهذا الرأى الدكتور محمد يوسف موسى حيث قرر - بعد أن أورد التفسيرات التى قيلت بها فى آية الشورى - ولعل لنا بعد ذلك أن نقول أن الرسول أمر بالاستشارة المعانى التى عرفناها ولئن كان مؤيدا بوحى الله وتسديده. ولكن كان له أيضا بلا ريب أن يمضى فيما يقدم عليه من رأى وإن يخالف رأى أصحابه. ثم يضيف وربما كان ذلك أيضا للإمام الذى توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعا لأنه هو المسئول الأول عن الأمة وسياستها أمام الله والأمة والتاريخ « نظام الحكم فى الإسلام » ص ١١٤ — ١٢٠.

(٢) د. عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الإسلام، المرجع السابق ص ٦٦٤ — ٦٦٧ ومن القائلين بهذا الرأى أيضا أبو الأعلى المودودى فى تدوين الدستور الإسلامى المرجع السابق ص ٤١ — ٤٢

الإسلام لتستعرض الحالات التي التجأ فيها الرسول والخلفاء الراشدون إلى الشورى فإننا نجد أن الرسول لم يأخذ برأي أصحابه في حادثة أسرى بدر وإنما أخذ برأيه الذي كان يشاركه فيه أبو بكر، كما نجد أبا بكر لم يأخذ برأي الجماعة في مسألتين :

أحدهما : المسألة الشهيرة المعروفة بقتال المرتدين أو أهل الردة، وكان ذلك في بداية عهد الخلافة ، حيث أعلن أبو بكر عزمه على قتالهم فقالوا : نصلي ولا نؤدي الزكاة فطلب المسلمون من أبي بكر أن يقبل منهم ذلك ، وطلبوا من عمر أن يخلو بأبي بكر ليثنيه عن عزمه ، ولكن أبا بكر صمم على قتالهم ونفذ ما صمم عليه ، ولم يحتج عليه أحد بأنه خالف الرأي الذي أشار به المسلمون بما يقرب من الإجماع .

أما المسألة الثانية : التي خالف فيها أبو بكر رأي الجماعة فهي الخاصة بانفاذ بعث أسامة بن زيد .

وينتهي أصحاب هذا الرأي من ذلك إلى القول بأن الشورى ليست ملزمة للحكام .

وذهب رأي وسط إلى أن الرجوع إلى سيرة الرسول عليه الصلاة السلام وسيرة الخلفاء الراشدين يبين أن المشورة التي قدمها لهم المسلمون أتبعوها والتزموا بها بصفة عامة ، وأنه في الحالات النادرة التي لم يتبع فيها الخلفاء هذه المشورة كان لديهم الأسباب الجدية التي تبرر ذلك ، فأبو بكر حين أصر على قتال المرتدين على خلاف رأي أهل الشورى فإنه استند في ذلك إلى حجة شرعية ، وينتهي أصحاب هذا الرأي إلى القول بأن الخليفة — كمبدأ — ملتزم باتباع مشورة المسلمين ما لم يكن لديه سبب جدي يحمله على خلاف ذلك[1] .

(١) د . السنهوري : الخلافة المرجع السابق ص ١٨٢

ويعاب على هذا الرأى أنه لا يبين لنا متى يلتزم الخليفة برأى المسلمين ومتى لا يلتزم فقد ترك المسألة دون أن يضع لها ضابطا محددا .

وهذا يؤدى إلى أن يترك الأمر لرئيس الدولة ليحدد بنفسه ـ ووفق هواه ـ متى يلتزم ومتى لا يلتزم برأى المسلمين . فكان الالتزام وعدمه متروك له إن شاء التزم وإن شاء لم يلتزم .

وهكذا فإن هذا الرأى يمكن أن يؤدى إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها الرأى السابق وهى أن الحاكم لا يلتزم برأى المسلمين .

— وذهب فريق ثالث إلى أن الشورى ملزمة للحكام[1].

ويأخذ الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى على هذا الفريق ـ بحق ـ أنهم

---

(١) من هؤلاء :

— محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، المرجع السابق ص ٣٢٠ حيث يقول ولم يضع القرآن ولا الرسول الشورى نظاما خاصا ، وإنما هو النظام الفطرى يجمع النبى أو الخليفة من بعده أصحابه ويطرح عليهم المسألة ويبدون رأيهم فيها ومتى أجمعوا على رأى أو ترجح عندهم رأى عن طريق الأغلبية أو عن طريق قوة البرهان أخذ به وتقيد به » .

— عبد الوهاب خلاف : السلطات الثلاث فى الإسلام ، بحث منشور فى مجلة القانون والاقتصاد فى أعداد يونيو ١٩٣٥ ، مارس ١٩٣٦ ، أبريل ١٩٣٧ ص ٤٦١ حيث يقول « إن من العلماء سامحهم الله من قال أن الأمر بالتشاور للندب لا للوجوب ، ومنهم من قال أنه للوجوب ولكن لا يجب على المستشير أن يتبع رأى مستشاريه ، وفى ظل هذه التأويلات هدم الشورى كثير من الخلفاء واتخذوا سلطانهم المطلق فيما يريدونه » .

— عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، المرجع السابق ص ١٥٠ حيث يقول — الواقع أن الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأى الأكثرية » .

لا يقومون بمناقشة تفسيرات كبار المفسرين للآية القرآنية التي نزلت بأمر بأمر الرسول بالشورى ، كما أنهم لايقدمون أسانيد معقولة تؤيد رأيهم[١].

ونحن إذا نعتنق هذا الرأي الثالث نحاول أن نستدرك مافات هؤلاء الفقهاء فنقول :

أولا : أن المفسرين الذين تعرضوا لتفسير آية «وشاورهم في الأمر» ومنهم الطبرى والقرطبي وغيرهما ، إن كانوا قد استخلصوا من الآية أن الشورى غير ملزمة ، فقد كانوا يقصدون أنها غير ملزمة للرسول فقط باعتباره يوحى إليه ومؤيد من الله تعالى ، وليس ذلك شأن خلفاءه والحكام من بعده . فهى إذن خاصية له عليه الصلاة والسلام لا يشاركه فيها غيره ، ويؤيد هذا النظر عبارة الطبرى وهى نفس العبارة التي يستخلص منها أصحاب الرأى الأول أن الشورى غير ملزمة يقول الطبرى في تفسيره هذه الآية مانصه «ومع ملاحظة أن الخطاب موجه إلى الرسول الكريم » ـ فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك ، وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك ، فامض لما أمرناك به وافق ذلك آراء أصحابك وماأشاروا به عليك أو خالفه . . . الخ ، والذى يلفت النظر عبارة القرطبي «فامض لما أمرناك به» فإذا كان رأى الرسول في الواقعة هو ماأمره الله به ، فمن المنطق بل من الواجب عليه ألا يلتزم ـ وهو ينطق بما أمره الله به ـ برأى غالبية المسلمين بل ولا إجماعهم .

وإذن فالخطاب في آية « وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله موجه للرسول صلوات الله وسلامه عليه . وإذا كان الفقهاء قد استخلصوا من الشق الثاني ـ وهو قوله تعالى «فإذا عزمت فتوكل على الله » أن الرسول غير

(١) د . عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم في الإسلام ، المرجع السابق ص ٦٦٤ — وما بعدها .

بقيد الشورى ، فإن ذلك لأنه رسول يوحى إليه ، وليس ذلك لأحد من بعده وعلى هذا فلا يصح قياس خلفاءه ولا غيرهم من الحكام عليه صلى الله عليه وسلم .

ولعل هذا المعنى هو ما أحس به المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى وهو من القائلين بأن الشورى ليست ملزمة ، إذ بعد أن قرر أن للرسول عليه الصلاة والسلام أن يمضى فيما يقدم عليه من رأى وإن خالف رأى أصحابه ، أضاف « وربما كان ذلك أيضا للإمام الذى توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعا » والذى يلفت النظر فى عبارته الأخيرة هى كلمة « وربما كان ذلك أيضا للامام » وهى عبارة تفيد عدم الجزم وتشعر بعدم وثوق قائلها بما يقوله .

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن التفسير الذى قال به الطبرى والقرطبى ليس هو التفسير الوحيد لآية « وشاورهم فى الأمر » فقد أخرج ابن مردويه عن على كرم الله وجهه قال سئل رسول الله عن العزم أى قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله » فقال « مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم [1] » وهذا يدل بوضوح على أن الحاكم يتعين أن يلتزم برأى أهل الشورى .

ثانيا : أنه رغم ذلك كله ، ورغم أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه مؤيد بالوحى إلا أنه قد التزم برأى أصحابه فى كل الأمور التى استشارهم فيها .

ففى غزوة بدر حين بلغه عليه الصلاة والسلام خروج قريش ليمنعوا عيرهم استشار أصحابه فأشاروا بالخروج لملاقاتهم فوافق على ذلك .

وفى نفس الغزوة أيضا فى بدر قبل التحام الجيشين كانت هناك مشورة أخرى هى مشورة الحباب بن المنذر التى قبلها الرسول وغير الموقع .

---

(١) محمد رشيد رضا : الخلافة ، المرجع السابق ص٣٧

وفى غزوة أحد نزل صلوات الله وسلامه عليه على رأى المسلمين وخرج من المدينة ليقاتل المشركين عند جبل أحد رغم أن ذلك كان مخالفا لرأيه إذ كان يفضل عدم الخروج من المدينة .

وحين جاءه وفد هوازن مسلمين يسألوه أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم قام عليه الصلاة والسلام خطيبا فى المسلمين قائلا « أما بعد فإن اخوانكم قد جاءونا تائبين، وإنى قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول مايفيء الله علينا فليفعل ، فقال الناس قد طبنا ذلك يارسول الله . ومع ذلك لم يكتف الرسول بهذه الإجابة المتعجلة بل قال : انا لاندرى من أذن منكم فى ذلك ممن لم يأذن ، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم » فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم ، ثم رجعوا إلى رسول الله فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا.

فإذا كان الرسول صلوات الله وسلامه عليه كما يتبين من تلك الأمثلة قد التزم برأى المسلمين وهو رسول ، أفلا يلتزم بهذا الرأى خلفاؤه من بعده وسائر حكام المسلمين من باب أولى .

ثالثا : أنه غير صحيح ماذهب إليه الأستاذ الدكتور عبدالحميد متولى من أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يأخذ برأى أصحابه فى حادثة أسرى بدر ، وأنه إنما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر . ذلك أن الثابت تاريخيا أن الرسول بعد موقعة بدر استشار أصحابه فيما يفعل بشأن الأسرى ، وقبل الفداء من أسرى بدر برأى أكثر المؤمنين بعد استشارتهم فالواقع أن الذين طلبوا منه عليه الصلاة والسلام اختيار الفداء كثيرون وإنما ذكر فى أكثر الروايات أبو بكر لأنه أول من استشارهم الرسول، وأول من أشار بذلك ، كما

كان أكبرهم مقاماً ، ويؤيد ذلك ماروواه ابن المنذر عن قتادة قال في تفسير آية « ما كان لنبي أن يكون له أسرى » أراد أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يوم بدر الفداء . ولقد ذكر أن الذي أراد ذلك هم أصحاب محمد وليس فقط أبي بكر ، ومثله ماروواه الترمذى والنسائى وابن حبان فى صحيحه والحكم بإسناد صحيح[1] .

رابعاً : أما بالنسبة لما يقرره الأستاذ الدكتور عبدالحميد متولى وغيره من الكتاب من أن أبا بكر رضى الله عنه لم يأخذ برأى الجماعة فى مسألتين .

— قتال المرتدين ومانعى الزكاة .

— وانفاذ بعث أسامة بن زيد .

فإنه بالنسبة للمسألة الأولى فإن أبا بكر لم يخضع لرأى الجماعة لأنه كان يستند إلى أصل شرعى ، فلم تكن المسألة اجتهاد ليغلب رأى هذا أو ذاك ، وإنما كان أصلا شرعيا ذكره أبو بكر فخضع له الجميع .

وقد عبر أبو بكر عن هذا الأصل الشرعى بقوله « والله لو منعونى عقال بعير كانوا — يعطونه لرسول الله لحاربتهم عليه[2] » .

وكذلك الأمر بالنسبة لانفاذ بعث أسامة بن زيد . فلقد كان رسول الله عليه الصلاة والسلام هو الذى بعثه ، وكان وهو على فراش الموت يقول « أنفذوا بعث أسامة[3] » فرأى أبو بكر — بحق — أن لا يحق له ولا لجماعة

---

(١) تفسير المنار جـ١٠ ص ٨٨ .

(٢) د . أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى ، المرجع السابق ص ٦١

(٣) راجع فى ذلك سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ص ٦٥٠ حيث يقول : « قال ابن اسحق : وحدثنى محمد بن جعفر بن الزبير عن عروة بن الزبير

المسلمين ولا للأمة مجتمعة أن تخالف رسول الله أو تنقض أمرا قرره . وهذا المسلك من أبى بكر رضى الله عنـــه يجد سنده فى قول الله تبارك وتعالى « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا[٢] » :

خامسا : أن الإسلام الذى رفع الشورى إلى الحد الذى اعتبرها فيه من دعائم الإيمان وصفة من الصفات المميزة للمسلمين ، فسوى بينها وبين الصلاة والانفاق فى قوله تعالى « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » الإسلام الذى فعل ذلك لا يمكن أن يريد من الشورى حين يقررها مجرد « محمدة اختيارية » يقصد بها مجرد تأليف القلوب وتطييب النفوس دون التزام بها ، كما يذهب إلى ذلك صنائع الملوك المستبدين وإلا كانت شكلا فارغا من أى مضمون .

نظام الشورى :

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل جاء الإسلام بنظام محدد للشورى ؟

= وغيره من العلماء ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استبطأ الناس فى بعث أسامة وهو فى وجعه ، فخرج عاصبا رأسه حتى جلس على المنبر ، وقد كان الناس قالوا فى أمرة أسامة : أمر غلاما حدثا على جلة المهاجرين والأنصار ، فحمد الله وأثنى عليه بما هو له أهل ، ثم قال : « أيها الناس انفذوا بعث أسامة ، فلعمرى لئن قلتم فى امارته لقد قلتم فى امارة أبيه من قبل وأنه لخليق للامارة وإن كان أبوه لخليقا لها » قال ثم نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكمش الناس فى جهازهم « واستعز برسول الله صلى الله عليه وسلم وجعه ، فخرج أسامة ، وخرج بجيشه معه حتى نزلوا الجرف من المدينة على فرسخ فضرب به عسكره وتتام إليه الناس وثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقام أسامة والناس لينظروا ما الله قاض فى رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

(٢) الأحزاب : ٣٦ .

يبين نطاقها، أى الموضوعات التى يمكن استشارة الأمة فيها ، ويبين أهلها أى الذين يمكن استشارتهم ويبين كذلك كيفية ابداء المسلمين لآرائهم والأغلبية المطلوبة لكى يصبح الرأى ملزما ؟ .

إن الإجابة عن كل ذلك لاشك بالنفى ، فليس للاسلام نظام محدد لايجوز غيره فى كل هذه المسائل .

فالنبي صلوات الله وسلامه عليه قد أقام الشورى فى زمنه بحسب مقتضى الحال ، من حيث قلة المسلمين واجتماعهم معه فى مسجد واحد فى زمن الهجرة التى انتهت بفتح مكة ـ فكان يستشير السواد الأعظم من المسلمين كما فعل يوم بدر ويوم أحد ، وكان صلوات الله وسلامه عليه يستشير فى كل أمر من أمور الأمة إلا ماينزل عليه الوحى .

ولما كثر المسلمون وامتد حكم الإسلام بعد الفتح إلى الآفاق البعيدة عن المدينة يمكن أن يقال أنه قد ظهرت الحاجة إلى وضع نظام الشورى يبين كل مسألة من المسائل السالف بيانها ، ومع ذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يضع هذا النظام لأسباب عديدة نعتقد أن من أهمها :

أولا : أن تنظيم الشورى أمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية فى الزمان والمكان . وكانت تلك المدة القليلة التى عاشها الرسول بعد فتح مكة مبدأ دخول الناس فى دين الله أفواجا ، وكان عليه الصلاة والسلام يعلم أن هذا الأمر سينمو ويزيد وأن الله سيفتح لأمته الممالك ويخضع لها الأمم وقد بشرها بذلك . كل هذا كان مانعا من وضع نظام الشورى يستطيع للأمة الإسلامية فى عام الفتح ومابعده من حياة النبي وفى العصر الذى يتلو عصره إذ تفتح الممالك الواسعة وتدخل شعوب جديدة فى الإسلام ، لأنه لايمكن أن تكون القواعد الموافقة لذلك الزمن صالحة لكل زمن ، والنظام الصالح لحال العرب فى بساطتهم

صالح لهم بعد ذلك أو صالح لغيرهم، فكان الأحكم أن يترك النبي عليه الصلاة والسلام للأمة أن تصنع التنظيم الصالح لها طبقاً لمقتضيات العصر ومتطلبات ظروفها .

ثانياً : أن النبي صلوات الله وسلامة عليه لو وضع قواعد مؤقتة للشورى بحسب حاجة ذلك الزمن لاتخذها المسلمون دينا ، وحاولوا العمل بها في كل زمان ومكان ، وما هي من أمر الدين ، ولأصبح من الصعوبة إقناع الأمة بأنه يجوز لها أن تتصرف في هـــذه القواعد ـ عند الحاجة ـ بالنسخ والتقييد والتبديل ، ذلك لأن الناس يتخذون كلامه صلوات الله وسلامه عليه ـ في كثير من أمور الدنيا ـ دينا لا يمكن الحيدة عنه ، مع أنه عليه الصـــلاة والسلام يقول : « أنتم أعلم بأمور دنيا كم » رواه مسلم ، وقوله : « ما كان من أمر دينكم فإلى وما كان من أمر دنيا كم فأنتم أعلم به » رواه أحمد .

وإذا كان الأمر كذلك وكان الإسلام خالياً من أي تنظيم محدد للشورى فلا بأس من الاجتهاد في ضوء قواعد الإسلام الكلية وأصوله العامة لكي نسهم في بناء تنظيم لهذه الشورى .

وسوف يتناول بحثنا :

— نطاق الشورى .
— أهل الشورى .
— كيفية إبداء الرأى والأغلبية المطلوبة .

نطاق الشورى أو مجالها :

أول ما يعنينا في هذا الخصوص هو أن نميز بين مجال الشورى ومجال التشريع ، ذلك لأن كثيراً من الفقهاء يخلطون بينهما ويستعملون تعبير الشورى

وتعبير التشريع على أنهما مترادفان . ونراهم لذلك يعبرون عن أهل التشريع بأهل الشورى والعكس ، مع أن التشريع يختلف عن الشورى ، وأهل التشريع ليسوا هم أهل الشورى ، ونطاق الشورى أو مجالها يختلف تبعاً لذلك عن مجال التشريع (١) .

فالتشريع هو وضع القواعد القانونية العامة الملزمة بمعرفة السلطة المختصة ، والسلطة المختصة بالتشريع هي الله ورسوله فيما فيه نص ، أما فيما ليس فيه نص فإن السلطة المختصة بالتشريع هي الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد على النحو الذى أوضحناه وبالضوابط التى ذكرناها ، وليس للخليفة أى سلطة في التشريع فمجال التشريع إذن هو وضع القواعد العامة الملزمة ويعبر عنه بالمجال التشريعى .

أما الشورى فإنها تتعلق بالمجال التنفيـــذى وليس لها أى شأن بالمجال التشريعى ، فالخليفة أو رئيس الدولة كما نعلم له اختصاصات تنفيذية معينة سبق لنا بيانها . وفى نطاق هذه الاختصاصات التنفيذية فإنه يتعين عليه إذا عرضت مسألة هامة تتعلق بمصلحة عامة للأمة ، أن يستشير الأمة فيها .

مثال ذلك : من اختصاصات الخليفة سلطة إعلان الحرب ، هذا اختصاص تنفيذى له ، لكنه عليه قبل أن يباشر سلطته فى إعلان الحرب أن يستشير الأمة ، باعتبار أن إعلان الحرب من المسائل الخطيرة التى تتعلق بأمن الأمة وسلامتها ومستقبلها .

وعلى هذا ففى المجال التشريعى فإن الأمة تشرع ولكنها فى مجال الشورى تقدم فقط مشورة أو رأيا . حقيقة أن هذا الرأى — فيما نرى — ملزم للخليفة

---

(١) من الذين يخلطون بين الشورى والتشريع وبين أهل الشورى وأهل التشريع ، أبو الأعلى المودودى ، أنظر كتابه : تدوين الدستور الإسلامى ، المرجع السابق ص ٤١ – ٤٤ .

ولكنه لا يتضمن وضع قاعدة عامة تسير عليها الجماعة كقانون فالشورى تقابل الاستفتاء فى الوقت الحاضر .

والدليل على أن الشورى غير التشريع ، وأن أهل الشورى غير أهل التشريع أن الرسول عليه الصلاة والسلام أمر بالاستشارة وكان يستشير فعلا ، ولا يمكن أن يكون ذلك بقصد التشريع لأنه فى عهده كان هو المشرع وحده والدليل الثانى أن الفقهاء اختلفوا فى نطاق الشورى فالبعض ذكر أنها فى مسائل الحرب فقط ، وزاد البعض مسائل أخرى... إلى آخر الخلاف المعروف فى نطاق الشورى والذى سوف نعرض له بعد قليل ، وأنهم اختلفوا حول ما إذا كانت الشورى واجبة على الحاكم أم غير واجبة ... ملزمة له أم غير ملزمة ، ولو كان المقصود بالشورى التشريع لما كان من المتصور أن يثور مثل هذا الخلاف .

وإذا تبين لنا أن الشورى ، إنما تتعلق بأعمال التنفيذ ، وليس بأعمال التشريع [١] ، فإنه يتعين علينا أن نحد أى أعمال التنفيذ يجب على الحاكم أو رئيس الدولة أن يلجأ فيها إلى الأمة طالباً مشورتها .

من غير المتصور بطبيعة الحال أن يمتد مجال الشورى إلى كل أعمال

---

(١) من هذا الرأى الأستاذ الدكتور السنهورى أنظر رسالته فى الخلافة ، المرجع السابق ص ١٨٢ وما بعدها وبقريب منه يقول الأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى حيث يذكر أن عمل الشورى إنما يكون فى أمور الملاءمة والتقدير لا فى أمور انزال الحكم الشرعى لأن العمل الأخير يكون محلا للتداول وليس الشورى ، والتداول عمل علمى يخضع للضوابط العلمية لا للتقدير والملاءمة ويقوم به الفقهاء . راجع ذلك فى كتابه النظام الدستورى فى الإسلام مقارنا بالنظم العصرية ، ط ١ مكتبة وهبه سنة ١٣٩٤ هـ — ١٩٧٤ م ص ١١٨ .

التنفيذ ، وإلا لما كان لرئيس الدولة أية سلطة مستقلة أو تقديرية في أمر من الأمور ، ولأصبح الأمر فوضى بتدخل الأمة في كل صغيرة وكبيرة من مهام الدولة ، وهو أمر يؤدي إلى تعقيد الأمور لا إلى تبسيطها .

وإذا كان الأمر كذلك فلا مفر من قصر الشورى على بعض أعمال التنفيذ دون البعض الآخر وهنا تصطدم بصعوبة تحديد هذا البعض دون البعض

لذلك فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الشورى إنما تكون في مكائد الحروب وعند لقاء العدو[1] .

وذهب البعض الآخر إلى أن الرسول كان يستشير أصحابه في كل الأمور العامـــة[2] .

وذهب آخرون إلى أن الشورى تكون فيما لم يرد بشأنه نص[3] .

والرأي الأول بقصره الشورى على مكائد الحروب يضيق كثيراً في نطاق الشورى بل هو يحصرها في نطاق معين بلا دليل أو مستند ، ولعل القائلين بهذا الرأي قد بنوه على أساس أن غالبية الوقائع التي تقل التاريخ أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد استشار فيها أصحابه إنما كانت متعلقة بحروب وغزوات عـــلى أنه لا ينبغي الوقوف عند الحرب باعتبارها حرب وكفى وإنما يتعين النظر إليها باعتبارها حدثاً بارزاً وأمراً هاماً من أمور المسلمين

---

(١) راجع في ذلك القرطبي ، كتاب الشعب ١٧ ص ١٤٩٢ والزمخشري : الكشاف — المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(٢) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ، المرجع السابق ص ١١٨ .

(٣) القرطبي : كتاب الشعب ١٧ ص ١٤٩٢ وفي نفس المعنى أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية المرجع السابق ص ٣٧ — ٣٨ .

يتعلق بمستقبلهم ومستقبل العقيدة الجديدة التى اعتنقوها . وفى هذه الحالة فإنه يتعين أن يقاس على الحروب كل أمر هام له شأنه بالنسبة للجماعة ومستقبلها .

ويؤخذ على كل من الرأيين الثانى والثالث أنه يوسع أكثر مما ينبغى . فالقول بالاستشارة فى كل الأمور ، أو فى كل مالم يرد فيه نص معناه الاستشارة فى كل أعمال التنفيذ ، لأن ما فيه نص قليل كما رأينا ، وهـــذا ما يؤدى إلى الفوضى والقضاء على سلطة رئيس الدولة كلية .

لذلك فإن أقرب الآراء فى نظرنا إلى الصواب هو القول بأن الشورى إنما تـكون فى المسائل ذات الأهمية والخطر بالنسبة للجماعة ومستقبلها . وشبيه بذلك ما نص عليه دستور جمهورية مصر العربية الصادر فى ١١ سبتمبر سنة ١٩٧١ فى المادة ١٥٢ منه التى تقول « لرئيس الجمهورية أن يستفتى الشعب فى المسائل الهامة التى تتصل بمصالح البلاد العليا » .

أهل الشورى :

بينا عند الـكلام عن نطاق الشورى أن هناك من يخلط بين الشورى والتشريع ، وبين أهل الشورى وأهل التشريع فيرى أن الأثنين بمعنى واحد ، ولقد بينا مافى هذا المسلك من خطأ باعتبار أن الشورى إنما تتعلق بالمجال التنفيذى وليس بالمجال التشريعى .

ولقد ترتب على هذا أن الـكتاب الذين وقعوا فى هذا الخلط فاعتبروا الشورى والتشريع أمراً واحداً ، قد ضيقوا من أهل الشورى فرأوا أنهم أهل الحل والعقد[1] .

---

(١) السنهورى : الخلافة فى المرجع السابق ص ١٨٢ ـ ص ١٨٣ وكذلك الأعلى المودودى : تدوين الدستور الإسلامى ، المرجع السابق ص ٤١ ، ص ٤٢

ومع ذلك فقد انتحى الأستاذ محمد رشيد رضا ناحية أخرى ،: فذهب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أقام الشورى فى زمنة بحسب مقتضى الحال من حيث قلة المسلمين واجتماعهم فى مسجد واحد فى زمن وجوب الهجرة التى انتهت بفتح مكة وكان يستشير السواد الأعظم منهم وهم الذين يكونون معه ، ويخص أهل الرأى والمكانة من الراسخين بالأمور التى يضر إفشاؤها[1] ويزيد الامر وضوحا فى موضع آخر حيث يصرح بأن الرسول كان يستشير جمهور المسلمين فيما لهم به علاقة عامة ويعمل برأى الأكثر وإن خالف رأيه كاستشارتهم فى غزوة أحد فى أحد الأمرين : الحصار فى المدينة أو الخروج إلى أحد للقاء المشركين فيه ، وكان رأيه ورأى كبار الأمة الأول ورأى الجمهور الثانى : فنفذ رأى الأكثر ، ولكنه استشار فى مسألة أسرى بدر خواص أولى الأمر وعمل برأى أبى بكر[2] .

فكأن الأستاذ محمد رشيد رضا يرى أن الرسول كان يفرق بين أهل

= وعبدالقادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، المرجع السابق ص١٥٤ ص ص ١٥٦ حيث يقول« وإذا كان منطق الحال يقتضى أن يكون أهل الشورى أو أكثرهم ممن لهم المام تام بالشريعة الإسلامية إذ الشورى مقيدة بألا تخرج على مقتضى الشريعة الإسلامية ولا روحها التشريعية . ولما كانت الحياة قد تعقدت. وكان للمسائل غير وجهها التشريعى وجوها أخرى فنية فقد وجب أن يكون أهل الشورى من الملمين بالشريعة الإسلامية وبالعلوم والفنون والصناعات..وغيرها وواضح من ذلك أنه يتحدث عن التشريع وأهله وليس عن الشورى وأهلها ، ومن ثم فهو يخلط بين الشورى والتشريع .

(١) تفسير المنار : ج ٤ ص ١٩٩ ص ٢٩٢ .

(٢) محمد رشيد رضا : الوحى المحمدى ـ المرجع السابق صفحة ٢٩٨ ـ ص ٢٠٩ .

الشورى حسب موضوع الشورى . فإن كان أمر عاماً يهم المسلمين كلهم، استشار فيه جمهور المسلمين . أما إذا كان أمراً من الأمور التي يضر إفشاؤها ، استشار فيه أهل الرأي والمكانة . أو خواص أولي الأمر كما قرر في موضع آخر ، واستشهد على ذلك بموضوع أسرى بدر .

وهذا الرأي وإن كان يقترب من الرأي الذي نقول به إلا أنه يؤخذ عليه أن هذه التفرقة التي أتى بها لا يوجد عليها أي دليل .

فليس هناك مايدل على أن الرسول — بالنسبة لأسرى بدر — قد استشار خواص اولي الأمر فقط دون جمهور المسلمين بل ان صاحب الراى نفسه قد نفى ذلك في موضع آخر حيث قال : « قبل النبي من اسرى بدر الفداء براى اكثر المؤمنين بعد استشارتهم »[1].

ويضيف في موضع آخر : « والذين طلبوا منه صلى الله عليه وسلم اختيار الفداء كثيرون وإنما ذكر في أكثر الروايات أبو بكر لأنه أول من أشار بذلك ولأنه أول من استشارهم كما أنه أكبرهم مقاماً ويوضحه ماروواه ابن المنذر عن قتادة قال في تفسير الآية : أراد أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يوم بدر الفداء ففادوهم بأربعة آلاف . ومثله ماروواه الترمذي والنسائي وابن حبان في صحيحه والحكم بإسناد صحيح »[2]

وحتى إن صح أنه عليه الصلاة والسلام قد استشار في أسرى بدر خواص أولي الأمر دون جميع المسلمين ، فإنه يمكننا القول بأن ذلك إنما تم قبل أن تنزل آية الأمر له بالمشاورة إذ من المعروف ان الآية المذكورة إنما نزلت في غزوة أحـــد .

---

(١) تفسير المنار جـ ١٠ ص ٨٥ — ص ٨٨ .
(٢) تفسير المنار : جـ ١٠ ص ٨٨ .

والرأى عندنا أن أهل الشورى هم جميع المسلمين . وليس اهل الحل والعقد فقط ودليلنا على ذلك :

اولا : ان الشورى هى حق مقرر للمحكومين. وهذا الحق مستمد من قوله تعالى « وامرهم شورى بينهم » فقد وصف الله الامر هنا بأنه « امرهم » جميعا . وإذا كان الامر للجميع فقد استوى فى استحقاته والقيام عليه الحاكم والمحكوم فليس لاحد ان يستأثر به دون الآخر . ورب قائل ان قيام اهل الحل والعقد بحق الشورى لا يتعارض مع كون الشورى حق لجميع الأمة لأن اهل الحل والعقد إنما ينوبون فى ذلك عن الأمة . ولكننا مع ذلك لا نوافق على هذا القول لأن النص الآمر الذى قرر الشورى ، إنما امر الرسول ان يشاور المؤمنين مباشرة دون واسطة او نيابة وذلك بقوله « وشاورهم فى الامر » فالنص لم ينشىء نيابة على غرار النص الوارد فى تأسيس السلطة والذى يقول « ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فأشار بذلك الى قيام جماعة نائبة عن الأمة هم اهل الحل والعقد لكى يتولوا حق الأمر والنهى فى الجماعة على نحو ما اسلفنا البيان .

ثانياً : ان الرسول عليه الصلاة والسلام كان يستشير جمهور المسلمين ، وليس فئة معينة منهم ولقد فعل ذلك فى غزوتى بدر واحد .

ثالثا : أن رجوع الحاكم إلى الأمة فى المسائل الهامة هو الأولى بالاتباع لأنها هى الأصل والأمر أمرها ، وما أهل الحل والعقد إلا نوابا عنها ومن حق الأصيل أن يحتفظ لنفسه ببعض المسائل الهامة التى لا يرى أن للنائب ولاية فيها .

وأيا ما كان أمر الخلاف بالنسبة لأهل الشورى، وسواء رأينا أن أهل الشورى هم جمهور المسلمين، ورأى غيرنا أنهم أهل الحل والعقد ، فإن هذه مسألة خلافية لاتتعلق بأصل من أصول العقيدة ولم يرد بشأنها نص حاسم . وعلى هذا فللأمة

مطلق الحرية فى أن تختار بين الرأيين ، وتضمن دستورها ماتشاء منها ، وإن كنا نفضل أن يكون أهل الشورى هم جميع المسلمين للأسباب التى ذكرناها.

كيفية ابداء الرأى والأغلبية المطلوبة :

ذهب بعض المستشرقين إلى أن الشورى ما كانت إلا استئناسا عابرا برأى من يتصادف أن يقابلهم الخليفة أو من يكونون قريبين منه . ونحن نسلم معهم بأن تعبير الأمة عن إرادتها فى ذلك الوقت ما كان يتم بطريقة منظمة محكمة منضبطة شبيهة بما يتم اليوم من أخذ آراء الشعب حتى يصل الأمر فى بعض الدول إلى اجراء الانتخابات والاستفتاءات بآلات ميكانيكية كهربائية. غير أن التعلق بهذا الفرق لايغنى شيئا بل ويكشف عن جهل فاضح ذلك انه يتعين فى مقام المقارنة — التمييز بين المبدأ نفسه وبين أساليب تنفيذه . فالمبدأ وهو الشورى حين فرض لم يكن فرضه تمشياً مع حال الجماعة ولا نتيجة لرقيها وتقدمها فقد جاء الإسلام والعرب فى أدنى دركات الجهل وفى غاية التأخر والانحطاط. وإنما قرر الإسلام مبدأ الشورى لأنه من مستلزمات الشريعة الكاملة الدائمة المستعصية على التبديل والتعديل ، ولأن تقرير هذا المبدأ قد قصد به أن يكون توجيها للمسلمين لمراقبة الحكام ومحاسبتهم والحد من سلطانهم .

أما أساليب تنفيذ المبدأ وفنون تطبيقه فإنه مما يتطور حتما مع تطور أساليب المعيشة وفنون الحياة الجماعية بصفة عامة دون أن يكون فى هذا التطور مايغير من مضمون المبدأ أو يضيف إليه ، ولذلك ترك أمره لأولى الأمر والرأى فى الجماعة الإسلامية ينظمونه بما يتفق مع ظروفهم . وفى حدود استطاعتهم . فالشورى التى كان يطبقها الرسول بسماعه رأى من حوله من اصحابه أو يطبقها خليفته أبو بكر حينما يخرج على باب خبائه ويقول أشيروا على أيها الناس ،

هى من ناحية الجوهر لاتختلف عن استفتاء الشعب الذى تنظم له قوانينه الانتخاب وصناديقه[1] .

الشكل إذن لايهمنا، وليس هو مانطيل الوقوف عنده، لأن الأمة تستطيع أن تنظم كيفية ابداء الرأى على النحو الذى تراه محققا للغاية المرجوة من الشورى .

إنما الذى يهمنا أن نقرره هنا هو أنه لايجوز ولايتفق مع مبادىء الإسلام أن تنقسم جماعة المسلمين عند ابداء رأيها إلى جماعات وأحزاب ، بل على كل منهم أن يبدى رأيه بصفته الفردية. فالإسلام يأبى أن يتحزب أهله شيعا وأحزابا ويكون كل فريق مع حزبه سواء كان على حق أو على باطل. بل الذى يقتضيه الإسلام أن يدور كل منهم مع الحق حيث دار وأن لايحيد عنه .

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشورى يجب أن تقوم على الإخلاص لله ، وطاعة المسلمين، دون نظر إلى المنافع الذاتية والعصبيات القبلية أو الاقليمية ولا يصح أن تقوم الشورى على كذب أو غش أو خداع أو اكراه أو رشوة فكل ذلك يحرمه الإسلام لذاته ، ومن يفعله فى الشورى فإنما هو خائن لله ولرسوله ، وخائن للأمانة التى حمله الله إياها فوق كذبه أو غشه ، لأن الشورى أمانة فى عنق صاحبها ، والمستشار مؤتمن كما يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، فإن خان أمانته فقد خان الله ورسوله .

وأما عن الأغلبية المطلوبة فإنه ليس من الضرورى أن تجمع الأمة على أى واحد ، وإنما الرأى ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين ، ويعبر عن أكثرية المسلمين بجماعتهم بدليل حديث حذيفة المشهور الذى أخبر فيه الرسول عليه

---

(١) أحمد كمال أبو المجد : نظرات حول الفقه الدستورى الإسلامى ، المرجع السابق ص ١٩ ص ٢١ .

الصلاة والسلام بما يكون من الفتن فى الأمة، قال حذيفة فما تأمرنى إن أدركنى ذلك قال « تلزم جماعة المسلمين وإمامهم » قال : قلت فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام . قال فاعتزل تلك الفرق كلها[1] فالجماعة فى هذا الحديث ليست كل المسلمين وإنما هى أكثر المسلمين ، وقد اعتبرت على حق دون غيرها ، وأساس ذلك قول الرسول عليه الصلاة والسلام « لاتجتمع أمتى على ضلالة[2] « ويد الله مع الجماعة فمن شذ شذ فى النار[3] » .

وخلاصة ماننتهى إليه فى هذا المبحث أن الشورى حق لجميع المسلمين واجبة على الحكام وأن رأى المسلمين ملزم لهؤلاء الحكام لايجوز لهم الخروج عليه وهذا مايشكل أكبر ضمانات تقييد السلطه والتزامها بالقانون .

لكن الإسلام لم يكتف بهذه الضمانة وحدها ، لأنه قد يحدث أن لا يستشير الحكام الأمة أو أن يستشيروها ثم لايعملون بما تشير به لذلك تعين وجود ضمانة أخرى يكون زمام المبادرة ، فيها للأمة نفسها . هذه الضمانة الجديدة تتمثل فيما هو مقرر للأمه من حق رقابة الحكام وعزلهم وهو مانعالجه فى المبحث التالى :

---

(١) رواه البخارى (٢) رواه ابن ماجه (٣) رواه الترمذى والنسائى

المبحث الثانى

الرقابة على الحكام وجزاؤها

رأينا أن الشورى تشكل إحدى الضمانات الأساسية لتقييد السلطة. ولكن ما العمل إذا لم يستشر رئيس الدولة وصاحب السلطة التنفيذية، وإذا استشار ولم يلتزم برأى جمهور المسلمين؟ وكذلك ما العمل إذا كان أهل الحل والعقد — فيما لهم من اختصاص تشريعى — هم الذين خالفوا شريعة الإسلام أو خرجوا على روحها؟

هنا يأتى دور رقابة الأمة على كل من السلطتين لإرغامها على البقاء فى حدود الشرعية.

ولما كنا قد تكلمنا فى المبحث السابق عن الشورى، فإنه يتعين علينا أن نتكلم عن حق الأمة فى الرقابة على السلطة باعتبار أن ذلك يشكل الضمانة الثانية لتقييد السلطة، ثم نتبع ذلك بالكلام عن جزاء هذه الرقابة، كل ذلك فى فرعين، نخصص:

أولهما : للرقابة على الحكام

الثانى : لجزاء الخروج عن الشرعية.

الفرع الاول

الرقابة على الحكام

أن حق الأمة فى مراقبة الحكام وتقويمهم ليس محل جدل . فالنصوص التى جاءت به قاطعة فى دلالتها وصراحتها ، وخلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا أول من عمل بها وطبقها .

أدلة حق الأمة فى الرقابة :

وحق الأمة فى الرقابة مقرر من ثلاث وجوه :

الأول : أن الأمة — كما رأينا — هى مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نوابها وبالتزامهم بالرجوع إليها فى الأمور الهامة . فإذا كانت الأمة هى مصدر سلطان الحكام نوابا عنها ، فإن الأمة يكون لها أن تراقبهم فى كل أعمالهم وأن تردهم إلى الصواب كلما أخطأوا أو تقومهم كلما عوجوا .

وأساس ذلك كله هو النص الدستورى الوارد فى تأسيس السلطة وهو قول الحق تبارك وتعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون » .

وفى هذا النص يقول الأستاذ الإمام محمد عبده أن المخاطب به هم جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون بأن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة ويستفاد من النص — كما يقول — أن هناك فريضتان : أحدهما على جميع المسلمين ، والثانية على الأمة التى يختارونها للدعوة .

وأن المراد يكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل ، هو أن يكون لكل فرد إرادة عمل فى إيجادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة

حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافا ارجعوها إلى الصواب . ثم يضيف الأستاذ الإمام أن المسلمين فى الصدر الأول لاسيما زمن أبى بكر وعمر كانوا يسيرون على هذا النهج من المراقبة للقائمين بالأعمال العامة حتى كان الصعلوك من رعاة الإبل يأمر مثل عمر بن الخطاب وهو أمير المؤمنين وينهاه فيما يرى أنه الصواب (١)

فالمسلمون هم الذين أقاموا الحكام ، وهؤلاء فى حقيقة أمرهم ليسوا سوى نوابا عن جماعة المسلمين ، ومن ثم كان لجماعة المسلمين مراقبتهم وتقويم اعوجاجهم .

الوجه الثانى :

أن الأمة يجب عليها مراقبة الحكام وتقويمهم بما أوجب الله عليها من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . إذ يقول سبحانه « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله »(٢) ويقول الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه . « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان(٣) ويقول « لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدى الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا ولتقصرنه على الحق قصرا أو ليضربن الله بقلوب بعضكم بعض(٤) » ويقول « ان الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده(٥) » .

---

(١) تفسير المنار : ج ٤ ص ٤٤ ص ٤٦ .

(٢) آل عمران : ١١٠ (٣) رواه مسلم

(٤) رواه أبو داود والترمذى

(٥) رواه أبو داود والترمذى والنسائى .

والاجماع على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب . بل بلغ من أهميته أن اعتبره المعتزله من الأصول وإن كان عند غيرهم من الفروع وذهب بعض الروافض إلى أنه لايجب بل لايجوز الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا بنصب الإمام واستنابته كما فى إقامة الحدود .

وذهب من عداهم إلى وجوبه مطلقا . ونحن نؤيد هذا الرأى الثانى فلانرى توقف جواز الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على استنابة الإمام ذلك أن الثابت أن كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بلااستنابة واذن من الإمام ، وكان ذلك شائعا ذائعا فيما بينهم ، ولم يوجد من ينكر عليهم ذلك فكان اجماعا على جوازه .

والفقهاء وإن كانوا قدأوجبوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أنهم قيدوا هذا الواجب بشرطين :

الأول : ألا يؤدى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى اثارة الفتنة .

الثانى : عدم التجسس .

فالتعاون بالنصيحة فريضة على كل فرد فى الجماعة الإسلامية ،يقوم المجتمع بقيامها ويزول بزوالها . وماهلكت أمة يتواصى أبناؤها بالحق ويتناهون عن الباطل،ولكن دالت دول كما جاء فى الكتاب الكريم لأنهم « كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » والناس جميعا فى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصو بالحق وتواصوا بالصبر » .

ومثل هذا المجتمع الذى يؤمر فيه كل فرد فيه بهدايته والاستماع لمن يهديه

(٥) الايجى : المواقف المرجع السابق جـ٨ ص ٣٧٤ ص ٣٨٥ .
(٦) الايجى : المواقف المرجع السابق جـ ٨ ص ٣٢٥ .

فنى بالديمقراطية الاجتماعية عن كل نظام آخر من أنظمة الرقابة السياسية لأن الأمة كلها فى ذلك المجتمع حاكمة محكومة ، وآمرة مأمورة ، وناهية منهية ، فلا محل فيها لطغيان أو استئثار[1] .

الوجه الثالث :

الاجماع فحق الأمة فى الرقابة يجد سنده — فضلا عما تقدم — فى الاجماع ذلك أن العمل فى عهد الصحابة قد جرى على التسليم للأمة بحق الرقابة هذا ولم ينكره أحد فدل ذلك على الاجماع .

من ذلك أن أبا بكر رضى الله عنه حين ولى الحكم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أول ماتفوه به هو اعترافه بسلطان الأمة عليه ، وحقها فى تقويم اعوجاجه ، وفى ذلك يقول رضى الله عنه « أما بعد فقد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فاعينونى ، وإن أسأت فقومونى . أطيعونى ماأطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلاطاعة لى عليكم[2] » ويقول فى كلمة أخرى « إنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن استقمت فتابعونى وإن زغت فقومونى[3] » .

---

(١) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الإسلام ، المرجع السابق ص٩٥ ومابعدها حيث يقول « والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الوظيفة الكبرى . هو حلية المجتمع التى لاتعدلها حيل السياسة فى اتقاء الفتنة وصيانة الدولة وشرعها فى الإسلام مقصود به منع الفتنة لا التحرش بها والتطوع لاثارتها « واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فإن لم تكن دعوة ولا اتقاء فتنة فهنالك خطر الأخطار وولاية الأشرار وصدقت نبوءة النبى حيث يقول لتدعون إلى المعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلايستجاب لهم » .

(٢) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٢٩ .

(٣) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٢٥—١٨٣١

وفى هذا تسليم صريح بحق الأمة فى مراقبته ومحاسبته على مايبرمه فى شئون الحكم بل تسليم يحقها فى ألا تستجيب له وتعمل على تقويمه وتشديده إذا انحرف عن الجادة .

ويقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه « أنه لم يبلغ حق ذى حق أن يطاع فى معصية الله أنى أعقل الحق من نفسى ، وأتقدم وأبين لكم أمرى . . فإنما أنا رجل منكم ، وأنا مسئول عن أمانتى وماأنا فيه » .

وحينما قال رضى الله عنه فى كلمة أخرى «ياأيها الناس من رأى فى اعوجاجا فليقومه « تقدم إليه رجل وقال » لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا « فرد عليه عمر قائلا » الحمدلله أن كان فى أمة محمد من يقوم اعوجاج عمر بالسيف » .

وصعد عمر المنبر وعليه حلة ، والحلة ثوبان، فقال : أيها الناس ألا تسمعون، فقال سلمان لا نسمع ، فقال عمر ولم ياأبا عبدالله ؟ فقال انك قسمت علينا ثوبا ثوبا وعليك حلة فقال لاتعجل ياأباعبدالله ثم نادى عبدالله فلم يجبه أحد، فقال ياعبدالله بن عمر فقال لبيك ياأمير المؤمنين فقال : نشدتك الله الثوب الذى ائتزرت به أهو ثوبك قال اللهم نعم ، فقال سلمان : أما الآن فقل نسمع

وحينما انتقدته امرأة بدوية من ضواحى المدينة وهو متنكر فى جولته الليلية وقال لها « ماأدرى عمر بما أنت فيه ، أجابته مستنكرة « سبحان الله يتولى أمرنا ويغفل عنا » .

وكان عثمان رضى الله عنه يقول إن وجدتم فى كتاب الله أن تضعوا رجلى فى القيد فضعوا رجلى فى القيد .

---

(١) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — القسم الخامس ص ٢٧٥٨ .
(٢) تاريخ الطبرى : المرجع السابق جـ ٥ ص ٢٧٤٣ .

وحينا أخذت طائفة من المسلمين على رضى الله عنه بعض أخطاء فى تصريفه لشئون الحكم وإسناد وظائفه ، تظاهرت عليه جموع منهم لمحاسبته على أعماله ، فاذعن رضوان الله تعالى عليه لرغبتهم ، ولم ينكر عليهم هذا الحق ، وأبدى استعدادا كريما لإصلاح ماعسى أن يكون أخطأه التوفيق فى إبرامه . وفى هذا يقول « إنى أتوب وأنزع ولا أعود لشىء مما عابه على المسلمون .. وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من زل فليتب ومن أخطأ فليتب ولا يتمادى فى الهلكة ، فإن من تمادى فى الجور كان أبعد من الطريق[1] » .

• وكان أول ماقاله على بن أبى طالب رضى الله عنه أثر توليه « أن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم إلا أنه ليس لى أمر دونكم[2] » .

• ولم يقتصر هذا الأمر على عصر الخلفاء الراشدين وحدهم بل كان عليه حكام الأمة فى العصور الأولى ، فما كانوا يتأخرون فى الدفاع عن حقوق الأمة وسلطانها كلما واتتهم الفرصة .

* فلقد حبس معاوية العطاء عن الناس ذات مرة فقام إليه أبو مسلم الخولانى فقال له يا معاوية إنه ليس من كدك ولا كد أبيك ولا كد أمك فغضب معاوية ونزل عن المنبر وقال للناس مكانكم وغاب عنهم ساعة ثم خرج عليهم وقد اغتسل فقال أن أبا مسلم كلمنى كلاما اغضبنى ، وإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « الغضب من الشيطان والشيطان خلق من نار وإنما تطفأ النار بالماء ، فإذا غضب أحدكم فليغتسل » وإنى دخلت

---

(١) تاريخ الطبرى : المرجع السابق جـ ٦ ص ٢٩٩٧ .

(٢) تاريخ الطبرى : المرجع السابق جـ ٦ ص ٣٠٧٧ .

فاقتسلت، وصدق أبو مسلم إنه ليس من كدى ولا من كد أبى ولا أمى فهلموا إلى عطائكم .

* وادخل أبو سفيان الثورى على أبى جعفر المنصور فقال له ارفع إلينا حاجتك فقال اتق الله فقد ملأت الأرض ظلما وجورا ، فطأطأ رأسه ثم رفعه فقال ارفع إلينا حاجتك، فقال إنما أنزلت هذه المنزلة بسيوف المهاجرين والأنصار وأبناؤهم يموتون جوعا فاتق الله وواصل إليهم حقوقهم ، فطأطأ رأسه ثم رفع فقال : ارفع إلينا حاجتك فقال حج عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال لخازنه كم أنفقت ؟ قال بضعة عشر درهما ، وأرى ههنا أموالا لاتطيق الجمال حملها ثم خرج(٢) .

كل هذا دليل واضح على أن حق الأمة فى رقابة الحاكم ومحاسبته على أعماله هو أمر مقرر فى الإسلام ، وأن المسلمين كانوا شديدى الحرص على التمسك به، وما واجهوا الخلفاء هذه المواجهة، وما قبل الخلفاء منهم هذا التحدى وما استجابوا لهم إلا لعلم الجميع — حكاما ومحكومين إن للأمة حقا فى الرقابة وإنه حق مطاع .

إذا تحقق هذا فإنه لا يكون صحيحا ما حاول الدكتور طه حسين فى كتاب « الفتنه الكبرى » إلصاقه بعثمان بن عفان من إنه لم يكن يرى فيما يظن أن للمسلمين الحق فى أن يراقبوه فضلا عن أن يعاقبوه ، فهو قد أعطى العهد الذى أعطاه وهو مسئول عن هذا العهد أمام الله لا أمام الناس . يدل على ذلك — كما يقرر — اقتناعه بأن الذين طلبوا إليه أن يخلع نفسه قد طلبوا إليه

---

(١) الغزالى : احياء علوم الدين حـ ٢ دار احياء الكتب العربية . عيسى الحلبى وشركاه ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م ص ٣٣٨ .

(٢) الغزالى : احياء علوم الدين حـ ٢ . المرجع السابق ص ١٤٥ .

شيئا عظيما ، وقوله لهؤلاء ولغيرهم (ما كنت لاخلع قيصا قمصنية الله عز وجل) وقوله أيضا « لأن أقدم فتضرب عنق أحب إلى من أنزع سربالا سربلنيه الله عز وجل » .

ويضيف الدكتور طه حسين إلى ذلك أن هذا هو المذهب الذى عرضه زياد فى خطبته المشهورة حين قال « أيها الناس ، إنا قد أصبحنا لكم ساسة ، وعنكم زادة ، نسوسكم بسلطان الله الذى أعطانا ، ونزود عنكم بفيء الله الذى خولنا » .

ولا شك أن ذلك فيه تجن كثير على تاريخ عثمان . فإنه لما أتى الثائرون عليه يشكون له ظلم الولاة سمع أولا لشكواهم ، مع أنه لم يخف عليه شيء من طويتهم ، ولكنه أراد أن يقطع عذرهم فعقد لذلك مجلسا قرر أن يرسل بعض الرجال الموثوق بهم إلى البصرة والكوفة ودمشق ومصر ليطلعوا على أحوالها ويعرفوا مصدر تلك الظلامات وما هى عليه من حق أو باطل .

فاختار عبد الله بن عمر وأسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة وعمار بن ياسر . وذهب كل واحد منهم إلى مصر من الأمصار ، وبحثوا أحوال الولاة فيها ، وقد رجع منهم عبد الله بن عمر واسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة ، فأخبروا بأن هذه الظلامات كاذبة ، ولم يتخلف منهم إلا عمار بن ياسر ، وكان قد ذهب إلى مصر وفى نفسة شيء من عثمان لأنه نفذ فيه حكم الله حين تقاذف هو والعباس ابن عتبه ابن أبى لهب . فاجتمع فى مصر بخصوم عثمان وواليه عليها ، فلم يزالو به حتى ضموه إليهم فى الثورة على عثمان .

---

(١) د. طه حسين الفتنة الكبرى حـ ١ (عثمان) الطبعة السادسة دار المعارف سنة ١٩٦٦ صفحة ١٩١ .

ولم يكتف عثمان بهذا بل أرسل إلى الناس فى الأمصار يخبرهم أنه سيجمع الولاة بالمدينة فى موسم الحج القادم ، فمن كانت له ظلامة فليرفعها إليه هذا الموسم ، فلما حضر الولاة لم يتقدم احد بالظلامة منهم ، فعقد عثمان مجلساً جمع بينهم لتقليب وجوه الراى فى هذه الثورة التى ظهر كذب أصحابها ، فأدلى كل والى برأيه ، ولما انتهو قال لهم : « لقد سمعت كل ما أشرتم به ، ولكل أمر باب يؤتى منه ، إن هذا الأمر الذى يخاف منه على هذه الأمة كائن ، وأن بابه الذى يغلق عليه ليفتحن فنكفكفه باللين إلا فى حدود الله ، فإن فتح فلا يكونن لأحد على حجه ، وقد علم الله أنى لم آل الناس خيرا ، إن رحى الفتنة دائرة ، فطوبى لعثمان إن مات ولم يحركها ، سكنوا الناس وهبوا لهم حقوقهم ، فإذا تعوطيت حقوق الله فلا تدهنوا »[1] .

فهذا عثمان على حقيقته يعرف إنه محاسب أمام الناس ، لا كما يصوره الدكتور طه حسين بغير حق من إنه كان يرى فيما يظن إنه كان محاسبا أمامهم ليلحقه بأولئك الملوك الذين كانوا يرون أنهم أصحاب الحق المقدس وانهم ظل الله فى الأرض .

أما قول عثمان « ما كنت لا خلع قميصا قمصنيه الله عز وجل » وقوله « لأن أقدم فتضرب عنقى أحب إلى من أن انزع سربالا سربلنيه الله عز وجل » فليس سببهما ما ذهب إليه الدكتور طه حسين وإنما هو على أسلوب القرآن فى نسبة كل شىء إلى الله تعالى وإن كان للخالق كسب فيه ، لأن كل شىء يقدره فى قديم علمه وإرادته وقدرته ، وحينئذ لا يمنع هذا انه

---

(١) عبدالمتعال الصعيدى : السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين . المرجع السابق ص ٢٧ ص ٢٩ .

يرى أنه أخذ الخلافة باختيار الناس له وأنهم أصحاب الحق فى مراقبته . وإنما امتنع عثمان رضى الله عنه أن يجيب أولئك الثائرين إلى ماطلبوه من عزل نفسه من الخلافة لأنهم كانوا : أولا متجنين عليه وعلى ولاته كما ثبت من شهادة من بعثهم ، ولأنهم كانوا ثانيا قلة لاتذكر بين جمهور المسلمين ، ولأنهم كانوا ثالثا يريدون إكراه الناس بالقوة على عزله وعزل الخليفة لابد أن يتم برضا غالبية المسلمين كما قام بها[1] .

هذا الذى ذهبنا إليه من تقرير حق الأمة فى رقابة الحكام مسلم به من جمهور الفقهاء القدامى والمحدثين[2] .

---

(١) عبدالمتعال الصعيدى : السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين المرجع السابق ص ٣٠

(٢) عبد القاهر البغدادى : كتاب أصول الدين ، استانبول سنة ١٩٢٨ ص ٢٧٠ وما بعدها حيث يقول « قال أصحابنا مع أكثر الأمة أن العصمة من شروط النبوة والرسالة ، وليست من شروط الإمامة ، وإنما يشترط فيها عدالة ظاهرة فمتى أقام فى الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره فى الإمامة منتظماً ، ومتى زاغ عن ذلك فإن الأمة عيارا عليه فى العدول به من خطأه إلى صوابه أو فى العدول عنه إلى غيره وسبيلهم معه كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته ، أن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم » . وراجع كذلك محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، المرجع السابق ص٥٦٨ — ٥٧٤ حيث يقرر « ومن هنا نعرف أن الخليفة أو الإمام ليس معصوماً من الخطأ ولا هو مهبط الوحى . ولا أثرة له بالنظر والفهم وليس له سوى النصح والإرشاد . وإقامة الحدود والأحكام فى دائرة مارسم الله . وهو نائب فى وظيفته عن الأمة توليه وتبقيه وتطيعه مادام قائماً على حدود الله . وتعزله إذا انحرف عن الحدود واقتحم حدود الله » .

تنظيم الرقابة :

وإذا سلمنا بحق الأمة فى الرقابة على الحكام ، فإنه لايهم بعد ذلك الوسيلة التى تتم بها هذه الرقابة على الحكام ، ذلك أنه ليس فى الإسلام قاعدة محددة لايجوز مخالفتها فى هذا الخصوص ، وإنما هو أمر متروك تفصيله لتراعى فيه المصلحة ومقتضيات الزمن . ففى عهد الخلفاء الراشدين لم تكن السلطة العامة على هذا النحو من التعقيد الموجود حاليا وكان من السهل رقابة الحكومة الإسلامية. فلقد كان الصحابة هم الذين يراقبون الخليفة كما كانوا هم الذين ينتخبونه ، ويشيرون عليه فى الأمور الهامة غير أنه لم تكن هناك قواعد محدودة تفرض أسلوبا معينا للرقابة . فمن وقت لآخر كنا نشاهد بعض الصحابة ينتقدون بعض تصرفات الخليفة ، وكان يحدث أن هذا الأخير — بعد مناقشة الأمر معهم — أما أن يقتنع بخطئه أو يقنع الناقدين بصحة تصرفه .

وأحيانا أخرى كان يمارس حق الرقابة واحد فقط من المسلمين فيتقدم لينتقد بعض تصرفات الخليفة باعتباره متحدث باسم الرأى العام كما حدث من سلمان الفارسى حين اعترض على الخليفة عمر رضى الله عنه معتقدا أنه تميز على سائر المسلمين بأن حصل على ثوبين بدلا من ثوب واحد ، وهى الواقعة التى أسلفنا الإشارة إليها .

فإذا كان الأمر كذلك وتبين تخلف القاعدة المحددة فى هذا الخصوص فإن الأمة تكون فى سعة من تنظيم هذه الرقابة على النحو الذى تراه كفيلا بتحقيق مصلحتها .

وفى العصر الحاضر يمكن أن تنظم هذه الرقابة بحيث تتبادل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية الرقابة كل منهما على الأخرى . فتتولى السلطة التشريعية

نيابة عن الشعب مراقبة السلطة التنفيذية وذلك بأن تتحقق مثلا من أن القوانين التي سنتها تنفذ تنفيذا دقيقا يحقق الأهداف المرجوة منها .

كذلك فإن رئيس الدولة باعتباره رئيس السلطة التنفيذية المنتخب من الشعب ، واختصاصه الأول هو إقامة الشريعة الإسلامية ، من حقه أن يعترض على أي قانون سنته السلطة التشريعية إذا رأى فيه مخالفة صريحة لأحكام الشريعة أو مجافاة لروحها .

فإذا مامارس كل من رئيس الدولة والسلطة التشريعية حقه في الاعتراض على النحو السالف فإن نتيجة ذلك لاتعدو أحد أمرين :

أما أن يقتنع كل منهما بوجهة نظر الآخر فيعدل عن القانون أو القرار المخالف للشريعة أو المجافي لروحها ، وبذلك تنتهي المشكلة .

وأما ألا يقتنع كل منهما بوجهة نظر الآخر . وهنا لانرى الأخذ بما تقرره معظم الدساتير المعاصرة — في حالة الخلاف بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية — من قيام الأول بحل المجلس التشريعي واجراء انتخابات جديدة ، أو قيام السلطة التشريعية بنزع ثقتها من الوزارة وإرغامها على الاستقالة .

والحل الذي نراه والذي يتفق أكثر مع روح الإسلام هو رد النزاع بين السلطتين إلى الله ورسوله أي عرضه على كتاب الله وسنة نبيه ، تطبيقا للمبدأ الذي قرره النص الدستوري الآمر « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » .

والاقتراح العملي الذي يحقق ذلك هو أن تنشأ محكمة عليا تختص بالفصل في قضايا النزاع بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية والتي تحال إليها من أي من الطرفين ، فتقوم بدراسة موضوع النزاع وتصدر فيه حكمها ، ويكون لهذه

المحكمة السلطة فى إبطال أى قانون وضعى أقره المجلس أو أى قرار إدارى أصدره رئيس الدولة إذا رأت فى أى منهما مخالفة صريحة لنصوص الكتاب أو السنة أو مخالفة لروح أى منهما[1] .

أما عن كيفية تشكيل هذه المحكمة فنحن نرى أن يتم ذلك بالاتفاق بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية ، بأن يتولى كل منهما تعيين عدد متساو من أعضائها . ويجب أن يكون كل أعضائها من العالمين بأحكام الإسلام عقيدة وشريعة ، وأن يتوفر لهم أكبر ضمانات الحياد والاستقلال .

الفرع الثانى

جزاء الخروج على مبدأ الشرعية

إذا خرجت إحدى السلطات العامة عن حدود الشرعية بأن أصدرت قانونا أو قراراً مخالفا للشريعة أو مجافيا لروحها فما هو جزاء ذلك ؟

يتعين فى نظرنا التفرقة بين ماذا كان الخروج من قبل السلطة التشريعية أم من قبل السلطة التنفيذية .

فإذا كان الخروج من قبل السلطة التشريعية ، فلقد رأينا أن من حق رئيس الدولة أن يلجأ إلى المحكمة العليا لابطال القانون المخالف الذى سنته السلطة التشريعية ، فإذا ماصدر حكم المحكمة بابطاله ، امتنع رئيس الدولة عن تنفيذ القانون ، ولن تستطيع السلطة التشريعية ارغامه على تنفيذه نظرا لما يملكه من قوة جبرية .

أما إذا كان الخروج من قبل رئيس الدولة نفسه ، فلقد رأينا أيضا أن من

---

(١) د . محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الإسلام ، المرجع السابق ص ٦٧ — ص ٩٨ .

حق السلطة التشريعية أن تلجأ إلى المحكمة العليا طالبة ابطال القرار المخالف.

لكن الصعوبة تعرض حين يمتنع رئيس الدولة عن تنفيذ حكم المحكمة. ووجه الصعوبة أنه ـ ولقد ملك القوة العسكرية ـ لا يمكن ارغامه على عدم التنفيذ.

فما الذى تملكه الأمة ازاءه فى هذه الحالة ؟

تملك الأمة فى نظرنا أن توقع عليه جزاءين : جزاء سلبي وآخر إيجابى .

أولا : الجـــزاء السلبي :

ويتمثل هذا الجزاء فى أمرين :

الأول : عدم الطاعة .

الثانى : عدم التعاون :

١ — عدم الطاعة :

اتفقت كلمة الأمة على أن أوامر الحكام المخالفة للشريعة لاتجب طاعتها ولانعلم فى ذلك مخالفا[1] .

ويجد هذا الحكم سنده فى كل من القرآن والسنة وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم وأفعالهم .

---

(١) حتى الفقهاء الذين يقولون بطاعة الإمام الجائر يتحرزون من ذلك بقولهم أن الطاعة إنما تكون فى غير معصية . راجع فى ذلك مغنى المحتاج . المرجع السابق جـ ٤ ص ١٢٢ حيث يقول « تجب طاعة الإمام وإن كان جائراً فيما يجوز من امره ونهيه .. » فدل ذلك على أن الطاعة إنما تكون فى المعروف وأن لاطاعة فى معصية .

أما فى القرآن فقوله تعالى «ولاتطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون[١]» .

وأما فى السنة فقوله عليه الصلاة والسلام «لاطاعة فى معصية الله[٢]» وقوله «إنما الطاعة فى المعروف[٣]» وقوله «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلاسمع ولاطاعة[٤]» .

وأما أقوال الصحابة وأفعالهم فلدينا خطبة الخليفة الأول أبى بكر أثر توليه الخلافة التى قال فيها « أطيعونى ماأطعت الله فيكم فان عصيته فلاطاعة لى عليكم[٥]» .

وفى خطبة لعمر رضى الله عنه يقول « أنه لم يبلغ حق ذى حق أن يطاع فى معصية الله[٦]» .

فدل ذلك على تسليم كل منهما بحق الأمة فى عدم الطاعة أن أمرت بما يخالف الشريعة والملم بالتاريخ الإسلامى تستوقفه ولا ريب التطبيقات المستفيضة لهذا الحكم :

— من ذلك ما أخرجه الشيخان عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال « استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من الأنصار على سرية بعثهم وأمرهم أن يسمعوا له ويطيعوا . قال فاغضبوه فى شىء فقال : اجمعوا لى حطبا فجمعوا

(١) الشعراء : ١٥١—١٥٢
(٢) رواه الإمام أحمد فى مسنده عن عمران بن حصين .
(٣) رواه البخارى .
(٤) رواه البخارى ومسلم .
(٥) راجع ماسبق ص ٣٠٠
(٦) راجع ماسبق ص ٣٠٠

فقال : أوقدوا نارا فاوقدوا ثم قال ألم يأمركم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تسمعوا ؟ قالوا : بلى . قال فادخلوها . قال فنظر بعضهم إلى بعضهم وقالوا : إنما فررنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم خوفا من النار . قال فسكن غضبه، وطفئت النار . فلما قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم وذكروا ذلك له قال : لو دخلوها ماخرجوا منها إنما الطاعه فى المعروف[1] .

— وأخرج الحاكم عن الحسن قال : بعث زياد الحكم بن عمرو الغفارى على فرسان فأصابوا غنائم كثيرة ، فكتب إليه زياد : أما بعد فإن أمير المؤمنين كتب أن يصطفى له البيضاء والصفراء ولا تقسم بين المسلمين ذهبا ولا فضة . فكتب إليه الحكم : أما بعد ! فإنك كتبت تذكر كتاب أمير المؤمنين وإنى وجدت كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين ، وإنى أقسم بالله لو كانت السموات والأرض رتقا على عبد فاتقى الله يجعل له من بينهم مخرجا والسلام . وأمر الحكم مناديا فنادى أن اغدوا على فيئكم فقسمه بينهم[2] .

٢ — عدم التعاون مع الحاكم الخارج عن الشرعية :

وهذا الحكم يجد سنده فى قول الحق تبارك وتعالى « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان[3] » ولاشك أن التعاون مع الحاكم الخارج عن الشرعية هو معاونة له على أثمة وعدوانه .

ولقد كان فقهاء الأمة يفهمون ذلك حق الفهم من ذلك ما يروى من أن

(١) الشيخ محمد يوسف : حياة الصحابة . الطبعة الأولى . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد . الهند سنة ١٣٨٨هـ — ١٩٦٤م ج٢ ص٥٩

(٢) الشيخ محمد يوسف : حياة الصحابة . المرجع السابق ج٢ ص ٦٩ .

(٣) المائدة : ٢

يزيد بن عمر بن صبيرة عامل مروان ابن محمد على العراق طلب أبا حنيفة ليولية القضاء ، أو القيام على خزائنه ، وكان ذلك أختبارا لمقدار ولائه لهم ، فعرض عليه أن يجعل الخاتم فى يده ولا ينفذ إلا من تحت يد أبى حنيفة ، ولا يخرج من بيت المال شىء إلا من تحت يد أبى حنيفة . فامتنع أبو حنيفة ، فحلف ابن هبيرة أن لم يقبل أن يضربه، فكلمه فى ذلك بعض الناس. فقال أبو حنيفة: لو أرادنى أن أعد له أبواب مسجد « واسط » لم أدخل فى ذلك . . . فقال ابن أبى يعلى : دعوا صاحبكم فهو المصيب وغيره المخطىء ، فحبسه صاحب الشرطة وضربه أياما متتالية . وجاء الضارب إلى ابن هبيرة وقال له أن الرجل ميت فقال أبو هبيرة : قل له تخرجنا من يمينا ، فسأله ، فقال لو سألنى أن أعدله أبواب المسجد مافعلت . ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة فقال إلا ناصح لهذا المحبوس أن يستأجلنى فأؤجل ، فأخبر أبو حنيفة بذلك ، فقال دعونى استشر إخوانى ، وأنظر فى ذلك ، فأمر ابن هبيرة بتخلية سبيله ، فركب دوابه وهرب إلى مكة وكان هذا سنه ١٣٠ هـ فأقام بها حتى صارت الخلافه للعباسيين ، فقدم إلى الكوفة فى زمن جعفر المنصور (١) .

ثانيا : جزاء ايجابى يتمثل فى عزل الحاكم :

إن كتب علم الكلام كلها متفقة على أن الحاكم هو نائب عن الأمة ، وأنها هى التى تولية تلك السلطة ، وإنها لذلك تملك عزله .

فلقد روى التفتازانى فى شرحة للعقائد النسفية عن الشافعى رضى الله عنه

---

(١) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة . المرجع السابق ص ٣٢ ص ٣٣ وراجع كذلك فى نفس المعنى :

ميبو : مقدمة لدراسة الشريعة الاسلامية . المرجع السابق ص ٦٤ حيث يقول أن أبا حنيفة رفض أن يتولى القضاء احتجاجا على عدم شرعية السلطة .

أن الإمام ينعزل بالفسق والجور[١] .

ويقول البغدادى « ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عيارا عليه فى العدول به من خطئه إلى صواب ، أو فى العدول عنه إلى غيره . وسبيلهم معه كسبيله مع عماله أن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم[٢] » .

وعن الماوردى أن الإمام ينعزل إذا تغير حاله، والذى يتغير به حالة أمران: أحداهما جرح فى عدالته والثانى نقص فى بدنه[٣] . والجرح فى العدالة قد يكون لأمر شخصى ، كتركه الصوم والصلاة وشرب الخمر والزنا ، وقد يكون بأمر يجاوز به سلطانه أو يسىء استعمال هذه السلطات .

ويرى إمام الحرمين أن الحاكم إذا فسق وفجر ، وخرج عن سمة الإمام بفسقه ، فالخلاعة من غير خلع ممكن، وأن يحكم بالخلاعة وجواز خلعه، وامتناع ذلك وتقديم أوده ممكن ما وجد إلى التقويم سبيلا[٤] .

ويقول الشهرستانى أنه كما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات التى يشترط فى الأئمة ، وأن ظهر بعد ذلك جهل ، أوجور أو ضلال انخلع منها أو خلعناه[٥] .

ويذهب الإمام الغزالى إلى أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته ،

---

(١) التفتازانى : شرح العقائد النفسية . الاستانة سنة ١٣٢٠هـ ص ٥٩ وما بعدها .

(٢) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين . المرجع السابق ص ٢٨٧

(٣) الماوردى : الأحكام السلطانية . المرجع السابق ص ١٦ .

(٤) الجوينى : الارشاد . . مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٠ وص ٤٢٥ — ٤٢٦

(٥) الشهرستانى : نهاية الأقدام . بغداد مكتبة المثنى ص ٤٩٦ .

وهو أما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان(١).

وفى المواقف « للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه »(٢).

ويقول الإمام محمد عبده أنه لما كان الخليفة يعد بمثابة الوكيل عن الأمة فهى لذلك تملك الحق فى عزله أن أساء(٣).

ولقد سردنا هذه الأقوال كلها لنبين أن الفقة الإسلامى مجمع على مبدأ عزل الحاكم إن أرتكب ما يستوجب ذلك.

لكن نظرا لخطورة هذا الاجراء — رغم تسليم الفقه به — فقد أختلف الفقهاء فى مسألتين متفرعتين عنه هما:

(١) الأسباب الموجبة للعزل.

(ب) الوسائل التى ينفذ بها قرار العزل إذا رفض الحاكم التنحى عن منصبه بعد ادانته.

وسنتعرض لهاتين المسألتين على التوالى.

(١) الأسباب الموجبة للعزل:

الفقة الإسلامى — مع إجماعه على عزل الحاكم إذا قام سبب يوجبه — يسلم بأن العزل اجراء استثنائى عنيف فلا يجوز اللجوء إليه إلا عند الضرورة ولأسباب قوية، وبعد استنفاذ كافة الضغوط الأخرى التى يمارسها أهل الحل

---

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٣٧٧هـ — ١٩٥٧م جـ ٢ ص ١٣٩.

(٢) الايجى: المواقف. المرجع السابق جـ ٨ ص ٣٥٣.

(٣) محمد عبده: الاسلام والنصرانية — طبعة المنار. سنة ١٣٧٣هـ ١٩٥٤م ص ٥٩.

والعقد بما لهم من حق الرقابة والتقويم على السلطة التنفيذية .

وفى هذا المعنى يقول ابن حزم « والواجب أن وقع شىء من الجور وأن قل أن يكلم الإمام فى ذلك ، ويمنع منه ، فإن امتنع وراجع الحق ، وإذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ، ولإقامة حد الزنا ، والقذف والخمر عليه ، فلاسبيل إلى خلعه ، فإن امتنع عن انفاذ شىء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع ، وجب خلعه وإقامة غيره[1] » .

وعلى هذا فإن ما يجب أن نؤكده هوان الأخطاء اليسيرة لا يمكن أن تكون سببا فى التفكير فى عزل الحكومة ، فالعصمة لله وحده ، ومركز الحاكم أعز شأنا من أن تهزه من حين إلى آخر بسبب الهفوات التى ليست بذات خطر على كيان الأمة ، ومن أجل هذا أهتم الفكر الإسلامى ـ الذى أباح العزل ـ بأن لا يكون ذلك إلا لضرورة[2] .

وإذا كان الأمر كذلك فما هى الأسباب التى توجب عزل الحاكم ؟ لقد حاول فقهاء المسلمين حصر هذه الأسباب فاختلفوا عليها :

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملك والأهواء والنحل . المرجع السابق جـ ٤ ص ١٠٢ .

(٢) وجدير بالذكر أن هذا الذى قرره الفقهاء المسلمون منذ مايزيد على الألف عام لم يتقرر فى النظم المعاصرة إلا حديثاً كما يتبين ذلك من إعلان الاستقلال الأمريكى الصادر فى ٤ يوليو سنة ١٧٦٧ حيث يقرر « .. أن الحكومات القائمة منذ وقت طويل لايجب أن تغير لأسباب بسيطة أو عارضة . ولقد أثبتت خبرة كل الأزمنة أن الأفراد على استعداد لأن يغفروا بعض المضار المحتملة دون إلغاء الحكومات التى تعود عليها ... » .

راجع ذلك فى :

André Hauriou : Droit Constitionnel et Institutions Politiques, Paris, 1969, ص ٢١٠

— فذهب الشافعي – فيما يرويه عنه التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية – إلى أن الإمام ينعزل بالفسق والجور .

وإليه ذهب الجويني فيما رويناه عنه سابقا من أن الإمام إذا فسق وفجر وخرج عن سمة الإمام بفسقه فخلعه واجب .

— وذهب الشهرستاني إلى عزل الخليفة إذا ظهر منه بعد توليه جهل أو جور أو ضلال أو كفر وبذلك نراه قد وسع بعض الشيء عن سابقيه .

— أما صاحب المواقف فقد جاءت عبارته عامة مكتفيا بذكر أمثله . فيقول أن للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين .

— ويرى الباقلاني أن ما يوجب خلع الإمام أمور منها كفر بعد الإيمان ، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك ومنها عند كثير من الناس فسقة وظلمه بغصب الأموال وضرب الابشار وتناول النفوس المحرمة ، وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود(١) .

— ويذهب الماوردي إلى أن الخليفة ينعزل بجرح في عدالته أو بنقص في بدنه . أما الجرح في العدالة – وهو ما يهمنا هنا – فهو الفسق . وهو كما يقول الماوردي على ضربين أحدهما : ماتبع فيه الشهوة . والثاني ماتعلق فيه بشبهة . والأول متعلق بأفعال الجوارح ، وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى كالزنا وشرب الخمر أما الضرب الثاني من الفسق فتعلق بالاعتقاد ، والمتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق .

---

(١) الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة . المرجع السابق ص ١٧٦ .

ومن رأى الماوردى أن فسق الاعتقاد حكمه حكم فسق الخوارج يوجب العزل، على حين يرى بعض علماء البصرة أن الفسق المتعلق بالاعتقاد لا يؤدى إلى عزل الإمام[1].

— ويستعرض القرطبي فى تفسيره خلاف الفقهاء. فيذهب إلى أن الجمهور يرى أن الإمام يخلع بالفسق الظاهر المعلوم لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحفظ أموال اليتامى والمجانين، والنظر فى أمورهم، إلى غير ذلك. وما فيه من الفسق يقعده عن القيام بهذه الأمور. ويضيف أن آخرين قالوا بأنه لا ينخلع إلا بالكفر أو بترك إقامة الصلاة أو الترك إلى دعائها أو شيء من الشريعة لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث عبادة «ولا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان» وفى حديث عوف بن مالك «لا ما أقاموا فيكم الصلاة[2]».

والذى يتبين من استعراض أقوال هؤلاء الفقهاء أن أسباب عزل الخليفة تنحصر فى ثلاثة:

- الكفر.
- الفسق.
- الظلم أو الجور.

أما الكفر فليس محل خلاف إذ الكل مجمع على أنه يوجب عزل الخليفة وهو بذلك لا يثير صعوبة ما.

---

(١) الماوردى: الأحكام السلطانية. المرجع السابق ص ١٧ وراجع كذلك القاضى أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية. القاهرة سنة ١٩٣٨ ص ٣ وما بعدها.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. كتاب الشعب ٣ ص ٢٣٢ — ص ٢٣٣

والفسق هو المعصية . وقد تكون بترك فريضة لله عليه دون أن يتعلق ذلك بقرار أو بأمر يمس الرعية كشرب الخمر والزنا وترك الصلاة والصوم . وهذا فى واقع الأمر يعتبر انعداما لشرط فى البقاء كان لازما فى الابتداء .

أما الظلم والجور فهو متعلق بتصرف الإمام مع الرعية. فقد يظلمهم أو يجور عليهم بإصدار قرار أوامر معين ، وبذلك يخرج الخليفة عن سلطته لأنه ليس من سلطته أن يجور ويظلم .

والفسق والظلم هما اللذان قام الخلاف بشأنهما فالجمهور على أن الحاكم ان فسق وظلم بأن غصب الأموال وضرب الابشار وتناول النفوس المحرمة ، وضيع الحقوق ، وعطل الحدود فعزله راجب .

وذهب البعض من أصحاب الحديث إلى أنه لاينخلع بهذه الأمور أى بالفسق أو الظلم ، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته فى شىء مما يدعو إليه من معاصى الله .

واحتجوا على ذلك بالحديث الذى أورده القرطبي عن عبادة ابن الصامت بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان(١) » كما احتجو بأحاديث أخرى مماثلة .

ونحن نرى أن الاستناد إلى حديث عبادة بن الصامت لا يجدى نفعا ذلك أن المقصود بالكفر فى الحديث هو المعصية ، خاصة وقد ذكرت روايات أخرى للحديث بلفظ المعصية والاثم بدل الكفر .

وإلى ذلك ذهب الثورى حيث يقول أن المراد بالكفر هنا المعصية، ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور فى ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا

---

(١) رواه لبخارى ومسلم .

منهم منكرا محققا تعلمونه من قواعد الإسلام فإذا رأيتم ذلك فأنكروا عليهم وتولوا بالحق حيث كنتم[1] .

وبناء على ذلك فنحن نتفق مع الجمهور فى أن الإمام ينعزل بالفسق والظلم أو الجور كما ينعزل بالكفر .

وفى ضوء النصوص الدستورية المعاصرة يمكننا القول بأنه يمكن عزل رئيس الدولة إذا قام بشأنه سبب من الأسباب الثلاثة[2] :

— ارتكاب جريمة من جرائم الخيانة العظمى كالتعاون مع الاعداء .

— ارتكاب المظالم واغتصاب الحقوق واهدار الحقوق الإنسانية .

— السلوك الشخصى المشين المسىء للسمعه وللمنصب .

(ب) وسائل تنفيذ قرار الأمة بعزل الحاكم :

قد يحدث أن يصبح الحاكم مستحقا للعزل ولكن لايتيسر عزله بغير القوة فما الحكم ؟

اختلف الفقهاء فى جواز تنفيذ العزل عن طريق الثورة المسلحة ، وبحثوا ذلك تحت عنوان « الخروج بالسيف » ، وتطرف فى ذلك فريقان :

— ذهب أحدهما إلى عدم وجوب الخروج .

— وذهب الآخر إلى وجوبه .

واختلاف الفقهاء على ذلك النحو يرجع إلى أعتبارات ثلاثة :

---

(١) الشوكانى : نيل الأوطار — المطبعه المصرية ببولاق سنة ١٢٩٧ هـ ج ٧ ص ٨٠—٨٤

(٢) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية ، المرجع السابق ص ٧٤٦ خامس (١) .

الأول : وجود أحاديث صحيحة عن الرسول تأمر بالصبر، وأخرى لاتجيز منابذة الولاة إلا إذا رأينا منهم « كفرا بواحا » فى بعض الروايات .

الثانى : السوابق التاريخية الثابته أيام الصحابة والتابعين حيث رأينا بعض الصحابة وبعض التابعين قد خرجوا على بعض الخلفاء الأمويين ، ورأينا البعض الآخر منهم قد امتنع عن الخروج واعتزل الفتنه ولم يساعد الخارجين .

الثالث : رعاية وحدة الأمة ووجوب المحافظة عليها حرصا على اجتماع الكلمة واحتمالا لأخف الضررين .

تلك هى الاعتبارات التى أدت إلى أختلافهم ، لذلك كان منهم من رأى الخروج ومنهم من رأى الصبر . .

ولسوف نعرض لرأى كل فريق من هؤلاء الفقهاء مبينين ما يستند إليه من حجج ، ثم نناقش هذه الحجج وندلى برأينا فى النهاية .

الرأى الأول : القائلون بعدم وجوب الخروج :

وهؤلاء فريقان :

الفريق الأول : ويرى أصحابة حرمة الخروج .

وهذا الرأى هو الذى عليه أكثر أهل الفقه وعلماء الحديث . فعندهم أن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه ، وأن السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الإمام يكون عادلا ويكون غير عادل ، وليس لنا أزالته وأن كان فاسقا . وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه[1] .

(١) نقل ذلك القرطبى فى تفسيره : كتاب الشعب (٦)ص٤٩٤ — ص ٤٩٥ والأشعرى : مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٥١ — ص ٤٥٣ وإليه ذهب الشوكانى . نيل الأوطار جـ ٧ ص٨٤ .

وهذا الرأى يقول به كذلك الروافض من الشيعة إذ أجمعت هذه الفرقة على إبطال الخروج وانكار السيف ولو قتلت حتى يظهر لها الإمام وحتى يأمرها بذلك ، واستندت فى ذلك إلى أن النبي صلوات الله وسلامه عليه ـ قبل أن يأمره الله عز وجل بالقتال ـ كان محرما على أصحابه أن يقاتلوا[1] .

ونقل استاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أنه الرأى المنقول عن أئمة أهل السنة مالك والشافعى وأحمد وهو المشهور . بل لقد صرح الإمام أحمد بوجوب الصبر عند الجور ونهى عن الخروج والائتمار نهيا صريحا ، فلقد روى عنه قوله « الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور ، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وأن جاروا[2] » .

ويستند القائلون بهذا الرأى إلى مجموعة من الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإلى أن الخروج يؤدى إلى الفوضى ، وفيه استبدال الأمن بالخوف وارقة الدماء وانطلاق أيدى السفهاء ، وشن الغارات على المسلمين والفساد فى الأرض .

أما الأحاديث التى استندوا إليها فهى :

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر ، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتته جاهلية » وفى لفظ « من كره من أميره شيئا فليصبر عليه ، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبرا فمات عليه الامات ميتته جاهلية[3] » .

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق جـ ١ ص ٢٨ .

(٢) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، المرجع السابق ص ١١٠ وما بعدها .

(٣) رواه البخارى .

— وأخرج مسلم من حديث أم مسلمة مرفوعاً « سيكون امراء فتعرفون وتنكرون فمن كره برىء ومن أنكر مسلم ولكن من رضى وبايع ، قالوا أفلا نقاتلهم قال لا ماضلوا ونحوه .

— وعن أبي هريرة عن النبي قال « كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لانبي بعدى وسيكون خلفاء فيكثرون ، قالوا فما تأمرنا ؟ قال وفوا بيعة الأول فالأول ثم أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم[1].

— وفى مسند الإسماعيلى عن طريق أبى مسلم الخولانى عن أبى عبيدة ابن الجراح عن عمر رفعه قال اتانى جبريل فقال أن أمتك مفتتنة من بعدك فقلت من اين ؟ قال من قبل امرائهم وقرائهم ، يمنع الامراء الناس الحقوق فيطلبون حقوقهم فيفتتنون ، ويتبع القراء الامراء فيفتتنون ، كيف يسلم من سلم منهم قال بالكف والصبر أن أعطوا الذى لهم أخذوه وأن منعوه تركوه[2].

— وعن عوف بن مالك الاشجعى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم قال قلنا يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك قال لا ما أقاموا فيكم الصلاة[3].

ويستخلص من هذا الحديث أن قوله عليه الصلاة والسلام « لا ما أقاموا

(١) رواه البخارى ومسلم .
(٢) الشوكانى : نيل الأوطار جـ ٧ المرجع السابق ص٨٢ .
(٣) رواه مسلم .

فيكم الصلاة» دليل على حرمة منابذة الأئمة بالسيف متى كانوا مقيمين الصلاة.

— وعن حذيفة بن اليمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يكون بعدى أئمة لايهتدون بهدى ولا يستنون بسنتى ، وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين فى جثمان أنس قال . قلت كيف أضع يارسول الله إن أدركت ذلك ؟ قال تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك أو أخذ مالك فاسمع واطع(١).

ويستدل أصحاب الرأى بقوله عليه الصلاة والسلام (وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع واطع) على أن ذلك فيه دليل على وجوب طاعة الأمراء وحرمة الخروج وأن وصلوا فى العسف والجور الى ضرب الرعية وأخذ أموالهم ، وأن ذلك يكون مخصصا لعموم قوله تعالى « من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم » وقوله « وجزاء سيئة سيئة مثلها(٢).

— وعن هنيدة وائل بن حجر رضى الله عنه قال : سأله سلمة بن زيد الجعفى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يانبي الله أرأيت أن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فى تأمرنا ، فاعرض عنه ، ثم سأله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ماحملوا وعليكم ماحملتم(٣) » .

الفريق الثانى :

ويرى أصحابه أن الخروج جائزا ومباح ، فالشخص أن يخرج وله أن يصبر وإلى هذا الرأى ذهب الإمام أبو المعالى حيث رأى أنه إذا جار الوالى وظهر ظلمه فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب(٤)

(١) الشوكانى : نيل الأوطار : المرجع السابق جـ ٨ ص٨٢—ص٨٣ .
(٢) الشوكانى : نيل الأوطار ، المرجع السابق جـ ٧ ص ٨٤
(٣) رواه مسلم .
(٤) القاضى ابن محمد عبدالله بن عبدالله بن سلمون الكنانى : العقد المنظم للحكام فيا يجرى بين أيديهم من العقود والأحكام جـ ٢ ص ١٩٣—١٩٤

ويستند هذا الرأى إلى فعل الصحابة رضوان الله عليهم الذين امتنعوا عن القتال فى عهد الفتنة بين على ومعاوية ولم ينضموا إلى أحدهما كعبدالله بن عمر ومحمد بن سلمة وأسامة بن زيد .

ويستخلص الجواز من امتناع الصحابة لأنه إن كان الخروج واجبا فى نظرهم لخرجوا مع الخارجين ، وإن كان حراما لوجب عليهم أن يقفوا ضد الخارجين لإزالة المنكر الذى أتوه بالخروج على الإمام ، أما وأنهم لم يفعلوا فدل ذلك على الجواز .

الرأى الثانى : القائلون بوجوب الخروج :

وإلى هذا الرأى ذهبت الخوارج والمعتزلة والزيدية وكثير من المرجئة وبعض أهل السنة فعندهم أن الإمام الفاسق أو الجائر والذى لا يرضخ للعزل يتعين عزله بالقوة وبالثورة عليه إذا اقتضى الأمر ذلك ، وهو ما يعبر عنه بالخروج[1] .

وهذا الرأى هو الذى يقول به أيضا ابن حزم[2] .

ويستند القائلون بهذا الرأى إلى جملة أدلة من القرآن والحديث وأقوال الصحابة وأفعالهم .

— فمن القرآن يستدلون بقول الله عز وجل « لا ينال عهدى الظالمين » واستخلصوا من هذه الآية أن الإمام يكون من أهل العدل والإحسان والفضل

(١) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين . المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ — ص ٤٥٢ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . المرجع السابق ج ٤ ص ١٧١ — ص ١٧٤ .

مع القوة على القيام بذلك ، وهو الذى أمر النبي ألا يتنازعوا الأمر أهله . أما أهل الفسق والجور والظلم فليسوا له بأهل لقول الحق تبارك وتعالى « لاينال عهدى الظالمين » واستدلوا كذلك بقوله تعالى « وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الاثم والعدوان » وبقوله « فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » .

— ومن الحديث استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام « أن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده » .

— ويمكن أن يسند هذا الرأى فى دعواه كذلك قول عمر حين خطب الناس فقال إن رأيتمونى على حق فاعينونى وإن رأيتم فى اعوجاجا فقومونى، فرد أحد الصحابة قائلا « والله لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » فلم يغضب الخليفة بل حمد الله على أنه يوجد فى الأمة من يقوم خطأ عمر بسيفه ، وفى إقراره ذاك دلالة على وجوب الخروج .

ولم يكتف القائلون بوجوب الخروج بالأدلة التى تسند دعواهم ، بل اهتموا كذلك بالرد على أدلة مخالفيهم من القائلين بعدم وجوب الخروج ، بادئين بعرض الأساس الفكرى والتاريخى لهذا الخلاف .

فيقولون أن الأمة على اتفاق فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولكنهم يختلفون فى كيفية القيام بهذا الواجب الدينى .

فذهب بعض أهل السنة من قدماء الصحابة ومن بعدهم ـ وهو قول أحمد بن حنبل وغيره وقول سعد بن أبى وقاص وأسامة بن زيد وابن عمر ومحمد بن مسلمة وغيرهم ـ على أن هذا لا يكون باليد ولا بسل السيوف أصلا . وقد اقتدى أهل السنة فى هذا بسيدنا عثمان وبمن رأى القعود من الصحابة .

وذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية إلى أن

سل السيوف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك . وهذا هو قول على بن أبى طالب وكل من كان معه من الصحابة ، وقول عائشة وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة ،وقول معاوية وعمرو بن العاص والنعمان ابن بشير وكل من كان معهم من الصحابة وكذلك هو قول جميع الذين خرجوا على الخلفاء الأمويين والعباسيين مثل الإمام الحسين وعبدالله بن الزبير(١) .

وبعد تبيان هذا الأساس الفكرى والتاريخى للخلاف ، يتولى ابن حزم الرد على حجج القائلين بعدم وجوب الخروج ، فيذهب إلى أن هؤلاء قد احتجوا بجملة أحاديث منها : أنقاتلهم يارسول الله،قال لا ماصلوا «وفى بعضها» إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان « وفى بعضها » كن عبدالله المقتول ولا تكن عبدالله القاتل»، فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فاطرح ثوبك على وجهك وقل إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار».

وهذه الأحاديث كما يرى ابن حزم لاتسندهم فيما ذهبوا إليه لأن الرسول عليه الصلاة والسلام لا يمكن أن يأمر بالصبر على الضرر ينزل بغير حق بالمسلم فى ماله أو جسمه ، وكذلك من المحال أن يتعارض مع كلام الله سبحانه وتعالى إذ يقول « ولاتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الإثم والعدوان » .

وإذا كان الأمر كذلك فإن كل مسلم – كما يقول ابن حزم – يدرى يقينا أن من الإثم والعدوان أخذ مال مسلم أو ذمى بغير حق ، وضربه بغير حق ، فكل ذلك حرام يجب دفع من يفعله .. وإذن فإن من يسلم ماله للأخذ ظلما، وظهره للضرب ظلما وهو قادر على الامتناع من ذلك بأى وجه أمكنه يكون

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . المرجع السابق جـ ٤ ص ١٧١ — ١٧٤ .

معاونا لظالمه على الإثم والعدوان وهذا حرام بنص القرآن والسنة ولقد صح عن الرسول أنه قال « من قتل دون ماله فهو شهيد والمقتول دون دينه شهيد، والمقتول دون مظلمته شهيد » وأنه قال « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان . وقال « لاطاعة فى معصية » .

فإذا ماصح عن الرسول أحاديث تأمر بالصبر ، وأحاديث توجب الخروج، كان لابد من التماس مخرج من هذا التناقض الظاهرى. هذا المخرج يراه ابن حزم فى القول بنسخ الأحاديث التى تدعو إلى المسالمة والصبر بالأخرى التى تدعوا إلى الخروج وحمل السلاح ضد الخليفة الذى صار مستحقا للعزل . وفى ذلك يقول « فكان ظاهر هذه الأخبار معارضة الآخر ، فصح أن احدى هاتين الجملتين ناسخة للأخرى ،لايمكن غير ذلك ، فوجب النظر فى أيهما هو الناسخ فوجدنا تلك الأحاديث التى فيها النهى عن القتال موافقة لمعهود الأصل ، ولما كانت عليه الحال فى أول الإسلام بلاشك ، وكانت هذه الأحاديث الأخرى واردة بشريعة زائدة وهى القتال وهذا مالا شك فيه[1] .

هذا عن أدلة وجوب الخروج من القرآن والسنة .

ويضيف القائلون بوجوب الخروج إلى ذلك أن السوابق التاريخية تؤيدهم فيا ذهبوا إليه من ذلك إنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره بعث شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره ، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه وكذلك ابن الزبير فإنه

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . المرجع السابق ص ١٧١ وما بعدها .

رأى فى قيامه على عبد الملك ما رآه الحسين رضوان الله عليهم[1] .

رأينا فى هـذا الخـلاف :

كان ذلك هو رأى القائلين بعدم وجوب الخروج .

وكان هذا هو رأى القائلين بوجوبه .

ونحن لا نسلم بكلا الرأيين على إطلاقه . لا نسلم بالرأى الأول بقسمية سواء ذلك القائل بحرمة الخروج أو القائل بجوازه .

فنحن لا نسلم بالرأى القائل بحرمة الخروج والذى يستند إلى الأحاديث الداعية إلى الصبر ، لأن الرسول — كما يقول ابن حزم بحق — لا يمكن أن يأمر بالصبر على الضرر فينزل بغير حق بالمسلم فى ماله أو جسده ، فضلا عن أن هذه الأحاديث تتعارض مع كتاب الله ومع أحاديث أخرى صحيحة ثابتة عن رسول الله . فهى تتعارض مع قول الحق تبارك وتعالى « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » وتتعارض مع قول الرسول عليه الصلاة والسلام « إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك الله أن يعمهم بعقاب من عنده » .

ومع تسليمنا بأن الأحاديث الداعية إلى الصبر تتعارض مع بعض الآيات فى كتاب الله ، ومع بعض الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا أننا نرى أن ذلك تعارض ظاهرى وليس حقيقى ، ونرى كذلك أن رفع هذا التعارض لا يكون بالقول بالنسخ كما ذهب ابن حزم . فالنسخ لا يسار إليه إلا إذا تعذر الجمع بين هذه الأحاديث ، والجمع بينها ممكن فى

(١) ابن خلدون . المقدمة . المرجع السابق ص ٢٤٠ — ٢٤٢ .

نظرنا إذا رجعنا إلى الأصل العام الذى وضعه الرسول عليه الصلاة والسلام لتغيير المنكر باليد أو بالقوة ، وطبقناه على الحالة المعروضة .

فالرسول عليه الصلاة والسلام يقول « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » .

فهذا الحديث يرسم طريق التغيير باليد أى الخروج بالقوة المسلحة ، ويتبين منه أنه يربط ذلك بالاستطاعة والقدرة . ولن يتحقق ذلك إلا إذا تأكدت الأمة من أسباب النصر وتحقق لها القدرة على التغيير ، فإذا لم يتحقق ذلك بأن خشى الفتنة أو انقسام الأمة ونشوب حرب أهلية فإن الأمر يخرج عن حد الاستطاعة الذى ورد فى الحديث ، ويجب لذلك استمرار الخليفة احتمالا للضرر الأخف .

وفى ضوء ما تقدم فانه يمكن رد الأحاديث الداعية إلى الصبر إلى حالة عدم الاستطاعة وخشية الفتنة وهى تعد بمثابة حالة ضرورة ، ويمكن رد الأحاديث التى تقضى بعزل الخليفة بالقوة إلى حالة السعة والاختيار(١) .

ونحن لا نسلم كذلك برأى القائلين بجواز الخروج مطلقا استنادا إلى فعل الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة بين على ومعاوية .

أولا : لأن الظروف كانت ظروف فتنة ولا يصح أن يستمد منها دليل للتشريع فى الظروف العادية .

---

(١) راجع فى ذلك أحمد هريدى : نظام الحكم فى الاسلام . مذكرات لطلاب الدراسات العليا بكلية حقوق القاهرة سنة ١٩٦٥ص١٤٠ وكذلك :

د . فؤاد النادى : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الاسلامى طبعة أولى . القاهرة سنة ١٩٧٣ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

ثانيا : لأن موقف هؤلاء الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة لم يكن هو موقف جميع الصحابة ، فمن الثابت تاريخياً أن من الصحابة من انضم إلى على ، ومنهم من انضم إلى معاوية .

ثالثا : إن اعتزالهم الفتنة وعدم انضمامهم إلى أى من الفريقين مرجعه إلى أن الأمور قد غمت عليهم واختلط الأمر ، فآثروا ـ وربما منهم ـ أن يتخذوا موقفا سلبياً يبعدهم عن فطنة الخطأ . وعلى ذلك فلا يصح أن يستخلص من موقفهم ذلك جواز الخروج .

بقى أخيرا الرأى الثانى القائل بوجوب الخروج ، ونحن لا نسلم به كذلك على إطلاقه ، وإنما يتعين فى نظرنا أن يقيد هذا الرأى بنصوص الشريعة وقواعدها العامة والخاصة . وأهمها فى هـذا الخصوص قاعدة الضرورات تبيح المحظورات ، وأن الضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر وأن التغيير بالقوة لا يلجأ إليه إلا عند الاستطاعة أعمالا لحديث الرسول السالف الإشارة إليه « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه . . »

وإعمالا لهذه القواعد فانه إن كان الأصل هو الخروج على الحاكم الفاسق الظالم إلا أن هذا الخروج مقيد بالقدرة عليه ، ولا يترتب على الخروج من المضار ما يفوق الفوائد المرجوة منه كحدوث الفتنة وانقسام الأمة وقيام حرب أهلية .

فاذا كان يترتب على الخروج شىء من ذلك وجب الصبر . وفى ذلك يقول ابن خلدون إن الذين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهى عنه ، والأمر بالمعروف رجاء فى الثواب عليه من الله يكثر اتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء ، ويعرضون أنفسهم

فى ذلك المهالك وأكثرهم يهلكون فى تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه[1] » ويرى ابن خلدون أن عدم القدرة هـذا والغلط فى تقديرها وحسابها كان وراء النهاية المفجعة التى انتهى إليها خروج الحسين إذ كان يظن القدرة على ذلك ، ولقد عزله ابن عباس وابن الزبير وابن عمر وابن الحنفية وغيرهم فى مسيره إلى الكوفة[2] » .

وإذن فالذى نراه هو أنه يتعين تقييد الرأى القائل بوجوب الخروج بقيد أو ضابط هام .ؤداه أن الخروج لا يجب إلا عند القدرة عليه ، فإذا لم توجد القدرة فالخروج حرام شرعا لما يؤدى إليه من فتنة وسفك دماء وتفريق كلمة الأمة وينبغى أن يكون ماثلا أمام الأعين دائما أن الأمة لم تجن من الذين خرجوا من غير استعداد على الخلفاء الأمويين والعباسيين إلا إراقة دماء

---

(١) ابن خلدون : المقدمة . المرجع السابق ص ١٧٧

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ١٧٧ حيث يقول أن الحسين رأى أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لاسيما مع القدرة على ذلك وظنها من نفسه بأهليته وشوكته . فأما الاهلية فكانت كما ظن وزيادة . وأما الشوكة فغلط يرحمه الله لان عصبية مضر كانت فى قريش وعصبية قريش فى عبد مناف وعصبية عبد مناف إنما كانت فى بنى أمية تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولاينكرونه وإنما نسى ذلك أول الاسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحى وتردد الملائكة لنصرة المسلمين فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية ونسيت ... حتى إذا انقطع أمر النبوة والخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشىء للعوائد فعادت العصبية كما كانت ولمن كانت وأصبحت مضر طوع لبنى أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل » .

عشرات الألوف من أبنائها ، وتفريق الكلمة وجلب الكثير من المحن والكوارث عليها ، ويكفى أن نتذكر ماحدث للحسين رضى الله عنه وأهل بيته الأطهار .

وهذا الرأى الذى نراه لايبتعد عما تقول به المعتزلة حين أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الامكان والقدرة أى إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه .

ثم هو يتفق كذلك مع قول كثير من العلماء كالداودى . فقد تمثل عنه قوله : الذى عليه العلماء فى أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولاظلم وجب وإلا فالواجب الصبر[1] ومن العلماء الحديثين الشيخ محمد الخضر حسين الذى يقول « أما البغاة والعاصون من أولى الأمر فقد أمر الإسلام بكفاحهم وسل السيوف فى وجوههم مااستطعنا لذلك سبيلا[2] » .

وجملة القول فى عزل الحاكم أنه إن خالف الشريعة وخرج عن الشريعة ينصح ويؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر فإذا لم ينصلح أمره ، أصدر أهل الحل والعقد قرارا بعزله فيعزل فى الحال . أما إذا لم يخضع لقرار أهل الحل والعقد ، فإنه يجب عليهم أن يعزلوه بالقوة عند أمن الفتنة .

وفى ضوء الفكر الحديث يمكن تدبير اجراء سلميا لعزل رئيس الدولة . ولقد أشرنا فيما سبق إلى اقتراح انشاء محكمة[3] عليا تفصل فيما يثور من نزاع بين

---

(١) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام . المرجع السابق ص ٩٦ وما بعدها

(٢) الشوكانى : نيل الأوطار . المرجع السابق ج ٧ ص ٨٠ وما بعدها .

(٣) محمد الخضر حسين : نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم . القاهرة المكتبة السلفية سنة ١٣٤٤هـ — ١٩٢٥م ص ٣٥ .

رئيس الدولة وأهل الحل والعقد أعضاء الجمعية التشريعية[1] فإذا ما أصبح رئيس الدولة مستحقا للعزل فإن الجمعية التشريعية يجب أن تتقدم إلى المحكمة العليا لتستصدر منها قرارا باجراء استفتاء شعبي فى مدى استحقاق رئيس الدولة للعزل. فإذا أسفرت نتيجة الاستفتاء عن تأييد العزل وجب على رئيس الدولة أن يعتزل نزولا على إرادة الشعب الذى ولاه ولأنه بذلك يكون قد خلع بيعته[2] — وأهمية الاستفتاء هنا أنه يكشف عن رأى الأمة فى هذه المسألة الخطيرة ثم هو من ناحية أخرى يكفل وحدة الأمة واجتماع الكلمة على رأى واحد بدلا من الانقسام وحدوث الفتنة .

فإذا ما منع رئيس الدولة الجهاز التنفيذى من اجراء الاستفتاء فيمكن المحكمة أن تصدر — من تلقاء نفسها — حكما بعزله ، وبمجرد صدور هذا الحكم يسقط واجب الطاعة المفروض على المواطنين بصفة عامة وعلى أجهزة الدولة بصفة خاصـــة .

وقريب من هذا الاقتراح ما نصت عليه المادة ٨٥ من الدستور المصرى الحالى إذ تقرر أن اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى أو بارتكاب جريمة جنائية يكون بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء مجلس الشعب على الأقل، ولا يصدر قرار الاتهام إلا بأغلبية ثلثى أعضاء المجلس ويقف رئيس الجمهورية عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام ، ويتولى نائب رئيس الجمهورية الرئاسة مؤقتا لحين الفصل فى الاتهام . وتضيف المادة أن محاكمة رئيس الجمهورية تكون أمام محكمة خاصة ينظم القانون تشكيلها واجراءات المحاكمة أمامها ، وإذا حكم بإدانته أعفى من منصبه مع عدم الاخلال بالعقوبات الأخرى .

---

(١) راجع ما سبق ص ٣٠٢ - ٣٠٣

(٢) د. محمد عبدالله العربى: نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ١٠٦

خلاصة الباب

والخلاصة التى ينتهى إليها هذا الباب هى أنه إذا كانت قيمة أية نظرية صالحة للسلطة إنما تتحدد وفقا لما تقدمه من أساس قانونى للسلطة وتقييد لهذه السلطة ثم ضمانات لهذا التقييد ، فان النظرية الإسلامية فى السلطة السياسية إنما تتميز عن نظرية السيادة من هذه الزوايا جميعا .

فمن حيث الأساس القانونى للسلطة :

فإن نظرية السيادة لم تستطع أن تقدم ذلك الأساس سواء فى صورتها الأصلية التى نشأت بها وعندما كانت للملك . أم سواء بعد انتقالها إلى الأمة ، الأمر الذى دفع أحد كبار أساتذة القانون الفرنسيين (دوجى) إلى أن يقرر أنه رغم أن مشكلة الأساس القانونى للسلطة قد شغلت الفكر الإنسانى منذ بدأ اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية ، وبالرغم مما كتبت فى المشكلة من مئات الكتب إلا أنها مع ذلك غير قابلة لأى حل بشرى ، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر من الناحية الإنسانية — أن إرادة انسانية يمكن أن تسمو أو تعلو على إرادة إنسانية أخرى . ولهذا السبب يقرر أستاذ آخر (لافاريير) أنه إذا كانت النية تتجه إلى تقديم السيادة على أنها حق فى الأمر ، فانه لا يوجد سوى نظرية واحدة منطقية ومقبولة وهى النظرية الدينية ، تلك التى تقرر أن السلطة السياسية ترجع فى مصدرها إلى الله . وفى هذه الحالة إذا ما وجد فى السيادة عنصر الهى فان الارادات البشرية سوف تخضع لقرارات صاحب السيادة لأن هذه السيادة سوف تكون إعلانا عن سلطة تعلو البشر .

هذا العيب الأساسى الذى يشوب النظريات الباحثة فى أساس السلطة قد تغلبت عليه النظرية الإسلامية . ذلك لأن الأساس القانونى للسلطة العامة فيها لم يقرره بشر وإنما قرره دستورها الأعلى الذى قرر حق الأمر ، واعترف بهذا الحق لجماعة تمثل الأمة كلها ثم أضفى عنصر الالزام وواجب الطاعة على قرارات تلك الجماعة .

ومن حيث تقييد السلطة :

فانه طبقا لنظرية السيادة فان السلطة مطلقة لاترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود ذلك أن هذه القيود تخالف جوهر النظرية ولا تتفق مع طبيعتها. ولهذا السبب وجدنا أحد كبار المفكرين (جورج سل) يقرر بحق أن نظرية السيادة غير مفهومة فى ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التى تحيا فى ظل نظام قانونى ، لأن السيادة تعنى قدرة العمل الارادى المطلق فى حين أن الدولة كشخصية قانونية ـ تعنى قدرة العمل الارادى المحدد وفق النظام القانونى ، ويرى سل أن فكرة السيادة تؤدى إلى هدم فكرة الدولة القانونيه ومبدأ سيادة القانون .

أما طبقا للنظرية الإسلامية فإن السلطة مقيدة بأحكام القرآن والسنة التى تشكل نوعا ساميا من القانون الدستورى الذى يعلو حق على القانون الدستورى الوضعى لأن الأمة كلها ولو اجتمعت لاتملك أن تغير أو تعدل فيه . وبذلك كانت دولة الإسلام أول دولة قانونية فى التاريخ يخضع فيها الحكام للقانون ويمارسون سلطانهم وفقا لقواعد عليا تقيدهم ولا يستطيعون الخروج عليها .

ومن حيث ضمانات تقييد السلطة : فإنه لما كانت نظرية السيادة حسب مفهومها الأصلى الصحيح تأبى أى تقييد للسلطة ، ولاتعرفه، وأن السلطة فيها

مطلقة من أية قيود ، لذلك فانه يكون من المنطق ألا تعرف هذه النظرية فكرة الضمانات اللازمة لتقييد السلطة ، وبالتالى فلا يمكن القول بوجود أية ضمانات لهذا التقييد .

أما بالنسبة للنظرية الإسلامية فان الوضع مختلف ، ذلك أن رسالة الإسلام لم تكتف بوضع نظام الحكم للقيد ، وإنما عنيت أيضا بوضع ضمانات لهذا التقييد. ولقد كان ذلك إيماناً من هذه الرسالة بأن نظام تقييد السلطة لا يكفيه وجود دستور تتضمن أحكامه صور التقييد وحدها دون أن يوفر الضمان الكافى لاحترام هذه القيود ولأعمالها . ولقد رأينا من دراسة النظرية الإسلامية أن هذه الضمانات على نوعين: يتمثل أولهما فى الشورى وما تمثله من ضرورة رجوع الحكام إلى الأمة فى الأمور الهامة ، ويتمثل الثانى فى رقابة الأمة نفسها على تصرفات الحكام وحقها فى عزلهم إن صدر منهم ما يبرر ذلك .

خاتمة الكتاب

فى دراستنا للظروف التى نشأت فيها نظرية السيادة تبين لنا أن هذه النظرية إنما نشأت فى نهاية العصور الوسطى دفاعا عن سلطة الملوك واستخلاصا وتمييزا لها عن نوعين هامين آخرين من السلطات كانتا يتنازعانها . وهما سلطة أمراء الاقطاع ، وسلطة رجال الدين .

أما سلطة أمراء الاقطاع فقد كانت وليدة النظام الاقطاعى الذى ساد العصور الوسطى .

وأما سلطة رجال الدين فقد كانت ناشئة عن مفهوم الدين المسيحى الذى يفصل تماما مابين الدين والدولة الأمر الذى أدى إلى نشأة فكرة ازدواج الولاء أو نظرية السيفين أو السلطتين .

على أن العامل الحاسم فى نشأة نظريه السيادة كان ولاشك الصراع المرير الذى خاضته السلطة الزمنية ضد السلطة الدينية .

وترجع أهمية هذا الصراع إلى أنه أوجد العديد من النظريات التى احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتى كان من أهمها نظرية Plenitude Potestas والتى لاتعدو الحقيقة أن قلنا أنها كانت الأساس التاريخى لنظرية السيادة . وتفصيل هذا الأمر أن نظرية السيفين أو السلطتين التى تجعل لكل من السلطة الدينية والسلطة الزمنية مجال مستقل لاتتعداه هى بطبيعتها نظرية غامضة تؤدى دائما وكما أدت كثيرا إلى النزاع بين السلطتين وذلك لصعوبة تحديد مجال مستقل لكل سلطة. ثم لرغبة كل من السلطتين فى توسيع نفوذها على حساب السلطة الأخرى .

فمن ناحية لم يقتنع بعض البابوات بهذا الفصل بين السلطتين وبتحديد مجال لكل من السلطة الدينية والزمنية بل سعوا لإخضاع السلطة الزمنية أى سلطة الملوك لسلطتهم واستندوا فى سبيل تدعيم رغبتهم تلك إلى عديد من النظريات قدر لأحدها أن تلعب دورا بارزا فى هـــذا السبيل إلا وهى نظرية Plenitude Potestas التى يصعب فى الواقع ترجمتها بغير كلمة «السيادة» والتى ادعاها بعض البابوات فى صراعهم مع الملوك .

ومن ناحية أخرى فإن بعض الملوك الطامحين إلى السلطة رأوا الدفاع عن أنفسهم ضد هذا الادعاء البابوى . وذهبوا فى هذا الدفاع إلى الحد الذى لم يقنعوا فيه بمجرد فصل السلطتين وتحديد مجال مستقل لكل سلطة وإنما طالبوا باخضاع الكنيسة نفسها لسلطتهم الزمنية . وكان عليهم لكى يخوضوا هذا الصراع بنجاح أن يستعملوا نفس السلاح الذى استعمله البابوات . لذلك فسرعان ماخرجت فكرة Plenitude Potestas من سجن القانون الكنسى ودخلت إلى النظرية الدستورية حيث صاغ منها فقهاء القانون الفرنسيون نظرية السيادة .

والسؤال الذى طرح نفسه علينا فى هذه الرسالة هو : هل هذه الظروف التى نشأت فيها وبسببها نظرية السيادة مما تصلح لأن تنطبق على كل بيئة وفى كل عصر ؟ . . أو بعبارة أخرى هل مرت فكرة السلطة العامة أو سلطة الدولة فى الإسلام بمثل هذا الصراع ؟ . هل كان هناك إقطاع ترتب عليه وجود سلطة لأمراء الاقطاع تنازع السلطة السياسية الحكم ؟ . . وهل عرف الإسلام فكرة ازدواج الولاء أو انفصال السلطتين الدينية والزمنية وما إدى أليه ذلك من بروز سلطة لرجال الدين تنازع السلطة الزمنية الحكم ؟ . .

لقد كانت إجابتنا على كل هذه الأسئلة ولاشك بالنفى .

أن نظرية السيادة نظرية حديثة نسبيا ظهرت فى فرنسا فى أواخر القرن السادس عشر وتحت تأثير عوامل معينة ولتحقيق أغراض معينة . ولما كان ظهور هذه النظرية قد جاء بعد تأسيس الدولة الإسلامية بفترة طويلة ، وفى بيئة مغايرة تماما للبيئة الإسلامية ولتحقيق أغراض لاوجود لها فى هذه البيئة، فمن ثم كان طبيعيا ألا يعرف النظام الإسلامى نظرية السيادة .

ولايقدح فى هذه النتيجة التى انتهينا إليها القول بأن نظرية السيادة لاتعدو — حسب ماانتهى إليه تعريفها — أن تكون نظرية فى سلطة الدولة ، وأن النظام الإسلامى كأى نظام آخر لابد وأن يكون قد عرف فكرة سلطة الدولة . أن القول بذلك لايغير شيئا من النتيجة التى انتهينا إليها ، ذلك أن نظرية السيادة وإن انتهت إلى أن تكون نظرية فى سلطة الدولة إلا أنها تتميز مع ذلك بمضمون معين وبخصائص معينة وترتكز على أساس معين وكل ذلك يجعلها نظرية متميزة ومختلفة عن غيرها من النظريات الأخرى فى سلطة الدولة كالنظرية الإسلامية .

— ولقد اتضح ذلك التميز جليا من عرضنا لكل من النظريتين .

— فطبقا للنظرية الإسلامية فإن السلطة العامة أساسها القانونى أو الشرعى وهذا الأساس ليس أساسا خياليا أو مفترضا ، وإنما هو أساس واقعى مستمد من نصوص الدستور الأعلى فى هـــذا النظام الذى قرر حق الأمر بالنص الدستورى الآمر « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون » ثم قرر صفة الإلزام لقرارات هذه الهيئه التى أقامها وذلك بالنص الدستورى القائل « ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وهو النص الذى فرض على الأمة واجب الطاعة لهذه الهيئة .

وفى بيان مضمون السلطة العامة هذه رأينا أنها تنقسم إلى سلطتين فرعيتين هما سلطة التشريع وسلطة التنفيذ .

أما عن سلطة التشريع فلقد أوضحنا أن الأمة لها سلطة تشريعية فيما ليس فيه نص، وبينا أن هذه السلطة ليست مطلقة إذ يحدها قيد أساسى هو النصوص الوحيية المستمدة من القرآن والسنة والنتيجة التى رأينا أنها تترتب على ذلك هى أن الأمة لا تملك التشريع بما يخالف هذه النصوص . وبالنسبة لسلطة التنفيذ فقد بينا كذلك أنها ليست مطلقة بل هى مقيدة ـ بالنصوص الوحيية التى تقيد التشريع ، وذلك من باب أولى . وهى مقيدة ـ فضلا عن ذلك ـ بإرادة الأمة التى اختارت رئيس الدولة الذى هو مستودع السلطة التنفيذية .

— أما طبقا لنظرية السيادة فإن أساس السلطة ـ كما رأينا ـ أساس خيالى أو مفترض إذ يقوم على فكرة العقد الاجتماعى التى تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة ، وأن الانتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة . وقد بينا أن هوبز وروسو كانا من أكبر رواد هذه الفكرة فقد صور هوبز ذلك بأن الإنسان اضطر ـ بدافع الخوف من غيره والحاجة إلى إشباع أغراضه الأنانية وبغريزة حب البقاء ـ إلى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه ، فتعاقدوا معا على أن يعيشوا تحت امرة واحد منهم ، ينقلون إليه كل سلطاتهم وكل حقوقهم الطبيعية ويكلون إليه أمورهم وهذا الاتفاق فى رأى هوبز كان من جانب واحد أى من جانب الأفراد دون الرئيس الذى اختاروه . أما روسو فهو وإن اتفق مع هوبز فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة . وفى أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى إلا أن روسو يرى أن نزول الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لم يتم لواحد منهم وإنما هذا النزول كان للمجتمع ككل .

وتأسيسا على ذلك فإن السلطة العامة لا يمكن أن تستقر إلا للمجتمع كله .

أما عن مضمون السلطة طبقا لنظرية السيادة فإنه يتلخص فى أن هـــذه السلطة هى سلطة عليا آمرة لاتقبل التصرف فيها أو التنازل عنها وأنها منفصلة عن الشعب وسامية عليه وهى إذن ليست فى قمة المجتمع ولكنها فوق القمة أى فوق كل الشعب . وتحكم من مكانها ذلك المجتمع السياسى كله . هذه السلطة تتجلى بأظهر ماتتجلى فى فرعها التشريعى ، تتميز بقدرتها على وضع القوانين بمفردها وفرضها على الرعايا دون موافقة منهم . وهى تتميز فضلا عن ذلك بخاصية أخرى أساسية هى أنها سلطة مطلقة غير محددة لاترد عليها أية قيود .

— وفى مجال تقديرنا لكل من النظريتين : نظرية السيادة والنظرية الإسلامية فى السلطة العامة رأينا أن نتخذ معيارا موضوعيا ودقيقا للتمييز بينهما وانتهينا إلى أن هذا المعيار الذى توزن به كل نظرية صالحة للسلطة . إنما يقوم على قدرة هذه النظرية على تقديم أساس قانونى للسلطة يبرر ويفسر خضوع المحكومين لها ، ثم تقديمها تقييدا أو تحديدا لهذه السلطة وأخيرا ضمانات لهذا التقييد أو التحديد .

وحين شرعنا فى تطبيق هذا المعيار على النظريتين :

— رأينا بالنسبة للأساس القانونى للسلطة :

أن نظرية السيادة عاجزة عن تقديم هذا الأساس الأمر الذى دفع كبار الفقهاء كالعميد دوجى وغيره إلى أن يعترفوا بأن مشكلة الأساس القانونى للسلطة غير قابلة لأى حل بشرى لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر — إنسانيا — أن إرادة إنسانية أخرى بحيث يمكنها أن تفرض عليها أوامرها، وتلتزم الإرادة الأخرى

بالخضوع لهذه الأوامر. ثم يضيفون إلى ماتقدم أنه لاتوجد سوى نظرية واحدة منطقية ومقبولة هى النظرية الدينية التى تقرر أن السلطة السياسية ترجع فى مصدرها إلى الله ، وهذا ماقررته النظرية الإسلامية. فالأساس القانونى للسلطة العامة ـ طبقا لهذه النظرية ـ لم يقرره بشر ، وإنما قرره الدستور الإسلامى الأعلى الذى قرر حق الأمر ، واعترف بهذا الحق لجماعة تمثل الأمة الإسلامية كلها ثم أضفى عنصر الالزام وواجب الطاعة على قرارات تلك الجماعة .

ورأينا بالنسبة لتقييد السلطة ، أن نظرية السيادة لاتعرف هذا التقييد ولاتعترف به، فالسلطة فيها مطلقة لاترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود. ذلك أن هذه القيود تخالف جوهر النظرية ولاتتفق مع طبيعتها . أن إرادة صاحب السيادة هى إرادة مشروعة بذاتها وبصرف النظر عما تتضمنه . ولهذا السبب وجدنا أن كثيرين من كبار المفكرين يرون أن نظريه السيادة هذه غير مفهومة فى ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية أما طبقا للنظرية الإسلامية فإن إرادة الحكام ليست مشروعه فى ذاتها ، وهى لاتكون كذلك إلا إذا كان مضمونها مطابقا للقانون . فالسلطة طبقا للنظرية الإسلامية مقيدة بأحكام القرآن والسنة التى تشكل نوعا ساميا من القانون الدستورى الذى يعلو على القانون الدستورى الوضعى .

ورأينا بالنسبة لضمانات تقييد السلطة ، أن نظرية السيادة لاتعرف هذه الضمانات بحكم أنها لاتعرف فكرة التقيد ذاتها ولاتعترف بها . أما النظرية الإسلامية فقد رأينا أنها لم تكتف بوضع قيود على السلطة ، وإنما عنيت أيضا بوضع ضمانات لهذا التقييد . ورأينا أن هذه الضمانات على نوعين :

يتمثل أولاهما فى الشورى بما تمثله من ضرورة رجوع الحكام إلى الأمة

فى الأمور العامة وتمثل الثانى فى الرقابة من الأمة نفسها على تصرفات الحكام، وحقها فى عزلهم أن صدر منهم مايبرر ذلك .

أن نتيجة العرض المتقدم تبدو الآن واضحة كل الوضوح .

— أن هذه النتيجة تدعونا ـ ليس فقط إلى تبرئة الفكر القانونى الإسلامى من كل صلة بنظرية السيادة ، وإنما تدعونا كذلك إلى أن ننادى بتخليص الفكر القانونى المقارن من هذه النظرية لأنها ونظرية الاستبداد سواء بسواء. أنه لا توجد سوى نظرية واحدة صالحة للسيادة هى تلك التى تقرر أن الله الخالق هو صاحب السيادة على العالم المخلوق[1] .

ولكن فى النظام السياسى وبالنسبة للحكام من بنى البشر ، فإنه لا يمكن استخدام نظرية السيادة استخداما صحيحا ذلك أنه طبقا للتحليل النهائى لفكرة السيادة ـ كما شرحناها ـ فإنه لا توجد سلطة دنيوية يمكن اعتبارها صورة لله على الأرض أو نائبة عن الله فى الأرض . فالله هو مصدر السلطة التى يوليها الشعب هؤلاء الحكام . وعلى ذلك فإن هؤلاء الحكام ليسوا نوابا عن الله وإنما هم نواب الشعب ، ولا يمكن أن ينفصلوا عن الشعب ويتميزوا عنه ليحكموه من عل[1] .

وهذا الذى نقول به قد قاله كذلك نخبة من كبار الفقهاء والمفكرين . فذهب جيزو Guizot إلى أنه لا يوجد على وجه الأرض سيادة ولا صاحب

---

(١) جاك مارتيان : فكرة السيادة — المجلة الدولية للتاريخ السياسى والدستورى — المرجع السابق ص ١٩ وما بعدها .

(٢) جاك مارتيان : فكرة السيادة — المجلة الدولية للتاريخ السياسى والدستورى - المرجع السابق ص ١٩ وما بعدها .

سيادة على الاطلاق، أنه يعتبر السيادة اختراع أراد به واضعوه أن يخفوا وراء شرعية للبدأ سلطة القوة . ولهذا السبب فإن السيادة يجب ـ فى نظره ـ أن تستبعد كما تستبعد سلطة القوة التى تخفيها[1] .

ويرى Royer Collard أنه مادام توجد سيادة فإنه يوجد استبداد، ومادام يوجد استبداد فإنه مالم يوجد انهيار اجتماعى فعلى الأقل اختلال اقتصادى عميق. ويتسائل Royer Collard أين تكون السيادة ثم يجيب أنها حيث تكون مستبدا وتعلن أنك كذلك ونتيجة لذلك فإنه على غرار جيزو يرفض السيادة سواء للملك أو للشعب . فبالنسبة للملك فهو يحتج بالمبدأ التقليدى للحرية السياسية الذى يقرر أن للملوك قد وجدوا لصالح الشعب ولم يوجد الشعب لصالح الملوك. وبالنسبة للشعب فإنه يبين أن السيادة ليست سوى تكريس لامبراطورية القوة على وجه الأرض « إرادة فرد إرادة كثيرين ، إرادة الجميع ، ليس ذلك سوى القوة أكثر أو أقل ، ولاتجب لأى إرادة من هؤلاء ـ بوصفها إرادة ـ طاعة أو احترام[2] » .

— والسؤال المحير هو كيف استطاعت نظرية السيادة ـ وعلى وجه الخصوص سيادة الأمة ـ التى لاتصمد للمناقشة العلمية أن تشغل مكانا مرموقا فى حياة الشعوب الحديثة وضمائرها ؟

— يتولى الإجابة على هذا السؤال العميد دوجى فيقرر أن الشعوب قد رأت فيها عقيدة أو حقيقة دينية ، فلقد اعتقد الناس طيلة قرون فى نظرية التفويض الإلهى الذى كان يدعيه الملوك .وفى سنة ١٧٨٩ اعتقد الناس وبنفس

---

(١) بيردو . مطول العلوم السياسية ، جـ ٥ المرجع السابق ص ٤١١

(٢) بيردو : مطول العلوم السياسية جـ ٥ . المرجع السابق ص ٤١٣ — ٤١٤

الحماس – فى هذا النوع من الالوهية الأرضية التى تنسبها نظرية السيادة للأمة ، وكان لهذه العقيدة دعاتها والمضمون فى سبيلها . لقد جبل الناس دائماً على أن يضعوا وراء الظواهر التى يرونها قوى غير طبيعية لا يرونها فلمدة قرون وضعوا وراء سلطة الملوك فكرة الالوهية التى أعطتهم هذه السلطة .

وفى سنة ١٧٨٩ – وخلف سلطة الحكام – وضعوا وحدة غيبية جديدة هى الشخصية صاحبة السيادة التى اعترفوا بها للأمة . ولم يكن ذلك كله سوى افتراض أو خيال ولكنه أشبع آمال الشعوب ورغباتها ولذلك فقد اعتقد فيها رجال القرن التاسع عشر بنفس قوة أسلافهم فى العصور الوسطى[١] .

وفى سنة ١٩٢٢ تنبأ ذلك الفقيه العظيم بنبوءة قد تحققت . إذ يقول فى محاضرة له لطلبة جامعة كولومبيا « أن الاعتقاد فى سيادة الأمة هو اليوم عقيدة فى طريقها إلى الافول وربما ساهم الشباب منكم فى دفنها نهائيا[٢] » .

أننا وقد بينا الظروف التاريخية التى أدت إلى استنباط نظرية السيادة بوجه عام ونظرية سيادة الأمة بوجه خاص ، يتبين لنا أننا فى عصرنا هذا فى غير حاجة إلى تلك النظرية لسبب بديهى هو أن تلك الظروف التاريخية التى أدت إلى استنباطها أصبحت فى ذمة التاريخ . فالملوك حين كانوا يدعون – قبل الثورة الفرنسية – بأنهم أصحاب السيادة كانوا فى الوقت ذاته يقيمون سيادتهم على أساس نظرية الحق الالهى المباشر ، ولذلك لجأ فلاسفة الثورة الفرنسية ورجالها إلى نظرية سيادة الأمة كسلاح من أسلحة الكفاح ضد الملوك المستبدين وضد نظرية الحق الالهى التى يستندون إليها . ولكننا نجد فى العصر الحديث

---

(١) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٦٨ – ٦٩
(٢) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٦٩

أنه لم يعد ثمة حاجة إلى هذه النظرية حيث أقام الملوك ـ من مزاولة السلطان المطلق المستند إلى نظرية الحق الالهى .

يضاف إلى ماتقدم أنه إذا كانت فكرة السيادة قد أسهمت فى تدعيم فكرة الدولة القومية والقضاء على فكرة ازدواج الولاء وبالتالى على ادعاءات الكنيسة المتعلقة بالسلطة السياسية،فإنه الأن وبعد أن استقرت الدولة القومية بمعناها السليم فى يقين الشعوب،وأصبحت حقيقة واقعة قننتها الثورات المتعددة التى قضت على ادعاءات ازدواج السلطة ، فعلى أساس ذلك كله فإن فكرة السيادة كفكرة تصوريه انتهت بتحقيق هذا الغرض ابتداء من أوائل هذا القرن .

ففكرة السيادة كفكرة العقد الاجتماعى وكغيرها من الأفكار التصويرية عموما إنما قامت ابتغاء هدف معين فى ظروف معينة . فمن ثم فهى تنتهى حتما بانتهاء هذا الهدف واندثار هذه الظروف .

وقد حققت السيادة مبتغاها واندثرت الظروف التى ولدت فيها وعاشت أكثر من ثلاثة قرون .

والرأى الذى نراه أن القانون المقارن . يجب أن يتخلص من تعبير السيادة ومن نظرية السيادة ليس فقط لأنها نظريه عفى عليها الزمن ، وليس فقط لأنها تخلق صعوبات نظرية لا يمكن التغلب عليها ، ولكن لأننا إذا أخذنا هذه النظرية بمعناها الأصيل الصحيح au sens au thentique فإنه يتبين لنا أنها نظرية خادعة مضللة وسوف تقودنا إلى الخطأ إذا واصلنا الأخذ بها .

أما النظرية الإسلامية فى السلطة السياسية فهى نظرية خاصة تتميز بالبساطة بلا تعقيد أو مغالاة فى التصور والافتراض .

أما أنها خاصة فلأنها تخالف غيرها من النظريات فى نشأتها وفى غايتها ، وهى تتسع بأصول الحكم حتى تخرج بها من الصبغة المحلية إلى الصبغة الإنسانية بل العالمية .

وأما أنها تتميز بالبساطه فلأنها تقوم على أسس واضحه لاخلاف عليها :

— إله رحمن رحيم ، يجرى الكون على سنن ويحاسب الخلق ببلاغ وتدبر ، ولا يظلم أحدا .

— ونبي ليس بالمسيطر ولا بالمتجبر ، ولكنه بشير ونذير ، وليس له من الأمر شيء ، والأمر بينه وبين أمته على المشاورة .

— وأمة هى المرجع فى كل سلطان وكل سياسة .

— وإمام يطيع قبل أن يطاع ويتولى الحكم من أيدى المحكومين .

— ليس لأحد حق العسف والطغيان ، وليس لأحد حق الفتنة والعصيان ، ولهم حق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كل فيما يعلم وحسبما يستطيع .

— لاسيادة لنسب ، ولا سيادة لمال ، ولا سيادة لعلم ، ولا سيادة لإنسان ، ولا لطائفة من الناس . ولكنهم جميعا بنية واحدة تأخذ حياتها من كل عضو بحياته ، وينتظم قوامها على التعاون والمؤازرة ، لاعلى التنازع والملاحاه .

« وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الإثم والعدوان » .

« ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » .

(صدق الله العظيم)

المراجـــع

أولا : فى العلوم الشرعية

(١) باللغة العربية :

التفسير :

• ابن كثير : تفسير ابن كثير ـ مطبعة المنار .
• ابن العربى : أحكام القرآن ـ مطبعة عيسى البابى الحلبي .
• الرازى : مفاتيح الغيب ـ المطبعة البهية المصرية ، الطبعة الاولى .
• الزمخشرى : الكشاف ـ المكتبة التجارية .
• القاسمى : محاسن التأويل ـ دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، الطبعة الاولى .
• القرطبي : الجامع لاحكام القرآن ـ دار الكتب المصرية
• محمد رشيد رضا : تفسير المنار ـ مطبعة المنار ـ الطبعة الاولى .

الحديث :

• الشوكانى : نيل الاوطار ، المطبعة المصرية ببولاق .
• العينى : عمدة القارىء بشرح البخارى ـ المطبعة المنيريه
• النووى : شرح النووى على صحيح مسلم ـ المطبعه المصريه .

الفقه وعلم الكلام والسيرة :

• ابن القيم : اعلام الموقعين ـ الطبعة الاولى ، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٧٤ هـ ١٩٥٠

• ابن تيمية : السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، دار الشعب
(أبوالعباس أحمد) سنة ١٩٧١

منهاج السنه مكتبة دار العروبة سنة ١٩٦٢ .

• ابن جماعة : تحرير الاحكام فى تدبير الإسلام ـ رسالة ضمن كتاب اخوان الصفا وآخرون ، القاهرة ، مطبعة دار الفتوح .

• ابن خلدون : المقدمة ـ المطبعه الشرقيه ، القاهرة
(عبدالرحمن)

• ابن رشد : التهافت ـ الطبعه الاولى ، المطبعه الاعلاميه ـ مصر ١٣٠٢ ﻫ
(أبو الوليد)

• ابن عابدين : الحاشية ـ المطبعه المصريه ببولاق سنة ١٢٨٦ ﻫ .

• ابن قتيبة : الامامه والسياسه ، الطبعـــه الاخيرة ، مكتبة الحلبى سنة ١٣٨٨ ﻫ ١٩٦٦ م .

• ابن هشام : السيرة النبوية ـ الطبعه الثانيه ـ مكتبة الحلبى سنة ١٣٧٥ ﻫ سنة ١٩٥٥ م .

• ابن محمد عبدالله بن عبدالله بن سلمون الكنانى : العقد المنظم للحكام فيما يجرى بين أيديهم من العقود والاحكام .

• أبو الاعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسيه ـ دار الفكر ، تدوين الدستور الإسلامى ـ دار الفكر

• أبو الحسن الاشعرى : مقالات الإسلاميين ـ استانبول . مطبعـــة الدولة سنة ١٩٢٩ . اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، بيروت سنة ١٩٥٢ .

• أبو عبيد : كتاب الأموال ، الطبعة الأولى ، مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م

• أبو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية ـ القاهرة سنة ١٩٣٨ .

• أحمد أمين : ضحى الإسلام ـ القاهرة سنة ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٤٦ م

• د. أحمد شلبي : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى ، الطبعة الثانية مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٧ .

• د. أحمد كمال أبو المجد: نظرات حول الفقه الدستورى الإسلامى، محاضرة ألقيت فى الموسم الثقافى الرابع للمحاضرات العامة ١٣٨١/١٩٦٢ بالأزهر — من مطبوعات الادارة العامة للثقافة بالأزهر.

• أحمد هريدى : نظام الحكم فى الإسلام ، مذكرات لطلبة الدراسات العليا بكلية حقوق القاهرة سنة ١٩٦٥ .

• الآمدى : الأحكام فى أصول الأحكام ـ مطبعة المعارف ، القاهرة سنة ١٩١٤ .

• الايجى : المواقف شرح الجرجانى، الطبعة الاولى، مطبعة السعادة، سنة ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م

• الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ـ القاهرة ، دار الفكر العربى سنة ١٤٧

• التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، الاستانة سنة ١٣٥٠ هـ .

• الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م .

ـ الارشاد ، مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٠

• السعد : شرح المقاصد ـ الاستانة سنة ١٩٣٨ .

• الشوكانى : فتح القدير ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي

• الشهرستانى : ـ الملل والنحل ، مكتبة الحلبي ، ١٣٧٨ هـ ١٩٦٧ م
ـ نهاية الاقدام ، بغداد مكتبة المثنى .

• الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ـ مكتبة خياط، بيروت سنة ١٩٦٥

• الغـــزالى : ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ الطبعة الأخيرة ، مكتبة ومطبعة الحلبي سنة ١٣٨٥ ـ ١٩٦٦ م
ـ المتصفى من علم الأصول ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٣٤ هـ
ـ احياء علوم الدين ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه سنة ١٣٧٧ هـ ١٩٥٧ م

• الـكاسانى : بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، الطبعة الأولى ، مطبعة الجمالية سنة ١٣٢٨ هـ ١٩١٠ م .

• المـاوردى : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي ، الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م .

• جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، الطبعة الرابعة ، مطبعة عيسى البابى الحلبي سنة ١٩٦٤ .

• د. حسن إبراهيم : النظم الإسلامية ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٢ .

• د. سليمان الطماوى : السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الإسلامى ، دار الفكر العربى سنة ١٩٦٧ .

• شهاب الدين أحمد بن حجر : تحفة المحتاج بشرح المنهاج ـ القاهرة ، مطبعة بولاق سنه ١٢٩٠ هـ

• د . طه حسين : الفتنة الكبرى ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ١٩٦٦ .

• عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، دار المعارف ـ القاهرة

• عبد الحميد بخيت : الخلافة الاسلامية ، الطبعة الثانيه ، دار العالم العربى .

• د . عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ، دار المعارف سنه ١٩٦٦ .

• عبد العزيز المراغى : نظام الحكم كما يراها المسلمون — مقال منشور بمجلة رسالة الاسلام ، السنة الثانية ، العدد الرابع .

• د . عبد الفتاح عبد الله بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولايه ، من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية .

• عبد القادر عوده : الاسلام وأوضاعنا السياسية ، مطبعة دار الكتاب العربى سنة ١٩٥١

• عبد القاهر البغدادى : أصول الدين — استنبول سنة ١٩٢٨ .

• عبد المتعال الصعيدى : السياسة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ، دار الفكر العربى

• عبد الوهاب خلاف : — السياسة الشرعية — القاهرة سنة ١٩٥٠م
— خلاصة التشريع الاسلامى ، الطبعة الثامنة الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٨٨/١٩٦٨م

— علم أصول الفقه مع خلاصة التشريع ، الاسلامى ، الطبعة السادسة — مطبعة النصر ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م

— مصادر التشريع الاسلامى فيما لانص فيه - القاهرة

— السلطات الثلاث فى الاسلام ـ بحث منشور فى مجلة القانون والاقتصاد فى أعداديونيو ١٩٣٥ ، ومارس سنة ١٩٣٦ وأبريل سنة ١٩٣٧ .

• على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، مطبعة مصر ، الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ

• على عبد الواحد وافى : حقوق الانسان فى الاسلام ، دار نهضة مصر للطبع والنشر بالفجالة ، الطبعة الرابعة ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧

• د . فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضية وحاضره الطبعة الاولى ، دار الطبع والنشر الأهلية ، بغداد ١٩٧٠/١٩٧١ .

— نظرية العقد السياسى فى الفكر الاسلامى — مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية عدد ٥١ يونيو ١٩٦٥ ،

• د . فؤاد النادى : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الاسلامى طبعة أولى ، القاهرة ١٩٧٣ م .

- محمد أبو زهرة : ـ تاريخ المذاهب الإسلامية ـ دار الفكر العربي
- ابن حنبل « « «
- تنظيم المجتمع الإسلامي « « «
- أبو حنيفة « « «

- د. محمد البهي : ـ الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة الطبعة الأولى، دار الفكر سنة ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ م
- الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر ـ مشكلات الحكم والتوجيه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٥ .
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ـ مكتبة وهبة .

- محمد الخضر حسين : نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ـ القاهرة المكتبة السلفية سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م

- محمد الزفزاف : مذكرات في الاجماع لطلبة الدراسات العليا في دبلوم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة العام الجامعي ١٩٦١/١٩٦٢

- محمد الشربيني الخطيب : مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهج ـ القاهرة سنة ١٣٠٨ هـ

- محمد بخيت المطيعي : حقيقة الإسلام وأصول الحكم . القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م

• محمد حسين هيكل : الصديق أبو بكر ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٣٦٢ هـ .

• محمد رشيد رضا : ـ الخلافة والامامة العظمى مطبعة المنار سنة ١٣٤١ هـ .
ـ الوحى المحمدى ، مكتبة القاهرة بالأزهر .

• د محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ، الطبعة الرابعة دار المعارف ١٩٦٦ — ١٩٦٧ .

• د محمد عبدالله العربى : نظام الحكم فى الإسلام ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع

• محمد عبده : الإسلام والنصرانية ،مطبعة المنار سنة١٣٧٣هـ ١٩٥٤ م

• محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية فى الإسلام ، مطبعة أحمد على مخيمر القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

• محمد يوسف : حياة الصحابة ، الطبعة الأولى ، مطبعة مجلس دائرة للمعارف حيدر آباد ، الهند سنة ١٣٨٣هـ ١٩٦٤ م .

• د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ، دار المعرفة ، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ م

• محمود الليابيدى : نظام الإسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام .
بحث منشور فى مجلة رسالة الإسلام فى السنة الرابعة ، العدد الثانى .

- محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ـ مطبعة دار الشروق

- مصطفى صبرى : النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة ، والأمة ، المطبعة العباسية بيروت سنة ١٣٤٢ هـ .

- يوسف أيبش : نصوص الفكر السياسى الإسلامى، دار الطليعة بيروت سنة ١٩٦٦ .

(ب) باللغتين الانجليزية والفرنسية :

ABDUR RAHIM : The principles of Muhammedan Jurisprudence, London, Medras, 1911.

AHMED SAKKA : La Souveraineté en Droit Musulman Sunnit, These de doctorat, Paris, 1917.

ARNOLD (T.) · The Caliphate, London, 1924.

GAUDEFORY : Les Institution Musulmanes, Paris.

MACDONALD : Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutionnel Theory.

MILIOT : Introduction A. L. E. Tude de Droit Musulman, Paris, 1953.

MARGOLIOUTH . Muhammedanisn.

MUIR · The Caliphate : Its Rise, Decline and Fall, 1942.

SANHOURY (A) : Le Califat, Paris, 1926.

ثانيا : فى العلوم القانونية والسياسية

(أ) باللغة العربية :

— د. إبراهيم درويش : الدولة ـ نظريتها وتنظيمها، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٩ .

— د. السيد صبرى : مبادىء القانون الدستورى ، مكتبة عبدالله وهبة الطبعة الرابعة سنة ١٩٤٩ .

— د. ثروت بدوى : ـ النظم السياسية ، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٢ .

ـ أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ .

— د. جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، دار المعارف .

ـ الكتاب الأول: ترجمة حسن جلال العروسى سنة ١٩٥٤ .

ـ الكتاب الثانى: ترجمة حسن جلال العروسى سنة ١٩٦٤ .

ـ الكتاب الثالث: ترجمة د. راشد البراوى سنة ١٩٧١ .

— د. حسن كيرة : محاضرات فى المدخل القاهرة سنة ١٩٥٤ .

— د. طعيمة الجرف : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٦٣

نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣

— د. عبد الحميد متولى : ـ المفصل فى القانون الدستورى ، مطبعة دار نشر الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٥٢ .
ـ القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، دار المعارف الطبعة الثانية سنة ١٩٦٣ .

— د عبد الرازق السنهورى : ود. حشمت أبو ستيت : أصول القانون ـ القاهرة سنة ١٩٥٠ .

— د. عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ .

— د. عثمان خليل : المبادىء الدستورية العامة، القاهرة سنة ١٩٥٦

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، منشأة المعارف ـ بالاسكندرية ، الطبعة الثانية سنة ١٩٧١ .

— د محمد كامل ليله : النظم السياسية ، مطبعة نهضة مصر بالفجالة سنة ١٩٦٧ .

— محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ـ رسالة دكتوراة مقدمة إلى كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة سنة ١٩٧٠ .

— د محمود حافظ : موجز القانون الدستورى ـ القاهرة سنة ١٩٥٦

— د مصطفى كامل : شرح القانون الدستورى، القاهره سنة ١٩٥٢

— د منصور مصطفى منصور : مذكرات فى المدخل للعلوم القانونية ، القاهرة ١٩٥٨ — ١٩٥٩ .

— د وحيد رأفت : و د وايت إبراهيم : القانون الدستورى ، المطبعة العصرية سنة ١٩٣٧ .

(ب) باللغة الفرنسية :

ALFRED POSE · Philosophie de Pouvoir. Presses Universitaires, Paris, 1948

ANDRE HAUIOU : Droit Constiturionnel etInst. Poli ipuet, Paris, 1966 at 1969.

BERTRAND DE JOUVENAL : De La Souverainete, Paris, 1955.

CARRE DE MALBERG : Contribution A La Theorie Generale de L' Etat, Paris, 1920.

DUGUIT : Souverainete, et Liberte, Paris, 1922.
Lecons de droit Public General, Paris, 1926.
Traite de Droit Constitutionnel, Paris, 1911.

ESMEIN : Elemente de Droit Consitutiormel Francais Et Compare, Paris, 1927.

GEORGES BURDEAU : Traite de Science Folitique 7 Volumes, Paris, 1949.
Droit Consitutionnel Et Institutions Politiques, 14 éme Editiou, Paris, 1969.

GEORGES DE LAGARDE : La naiss nce de L' Esprit Laique Au Declin de Moyen Age, éd Be Atrice, 1934.

GEORG JELLINECK : L' Etat Moderne et Son Droit, Traduction Francaise Par Georges Fardi, Paris, 1913.

J. J. CHEVALIER : Les Grands Oeuvres Politique S, Paris, 1949

JEAN-JACQUES ROUSSEAU : Le Contait Social, F. Re A. Ler & Qie, édit., 2ed, 1914.

J. RIVIERE · Le Probleme de L' Eglise et de L'etat An Temps de Philippe le Bel Louvain, 1926.

LAFFERRIERE : Manual de Droit Constitutionnel, 2éme Edit., Paris, 1947.

MARCEL PRELOT : Histoire Des Idees PolitiQues 3ed, Dalloz, Paris, 1966.

MARITAIN JACQUES : Le Concept de Souverainete' Revue International D' Histoire Politique Et Consitutiounelle, Paris, 1951.

MAURICE DESLANDRES : Histoire Constituionelle de La France; Paris, 1932.

MAURICE HAUROIU : La Souverainete' Nationale, Paris, 1912.

PAUL DUEZ : Traite' de Droit Constitutionnel, Paris, 1933.

PAUL JANET : Histoire de La Science Politque Dans Ses Rapports Avec La Morale 5ed, Paris.

RAYMOND POLIN : politique et philosphie Chez Thomas Hobbes, paris, 1957.

SIBERT : La Constitution de La France, paris, 1946.

فهرس

نظرية السيادة فى الفقه الدستورى الإسلامى

صفحة

— مقدمة ٥

— تمهيد وتقسيم ١٢

— الباب الأول : نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربى ٢١

— الفصل الأول : نشأة نظرية السيادة ٢٣

— المبحث الأول : العوامل التى أدت إلى نشأة فكرة السيادة ٢٥

— الفرع الأول : النزاع بين سلطة الملك وسلطة أمراء الاقطاع ٢٦

- الفرع الثانى : النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية ٣٦

— المطلب الأول : مفهوم الفكر المسيحى ٣٨

— المطلب الثانى : المراحل التى مربها النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية ٤١

— المبحث الثانى : ظهور نظرية السيادة بمعناها الحديث ٥٦

— الفرع الأول : البذور الأولى لفكرة السيادة ٥٧

— الفرع الثانى : السيادة كخاصية من خصائص الملك ٦٣

— الفرع الثالث : الفصل بين الملك والسيادة ٦٦

— المبحث الثالث : تعريف السيادة ٧٠

— الفصل الثانى : مضمون السيادة ٨٣

— المبحث الأول : المضمون الأصيل للسيادة ٨٤

صفحة

— المبحث الثانى : انتقال السيادة بمضمونها الأصيل إلى الأمة ١٠٩
— الفصل الثالث : أساس السيادة ١٢٧
— المبحث الأول : النظريات التيوقراطية ١٢٩
— المبحث الثانى : النظريات الديموقراطية ١٣٧
— خلاصة الباب الأول ١٤٠
— الباب الثانى : النظرية الإسلامية فى سلطة الدولة ١٤٤
— الفصل الأول : نشأة السلطة العامة فى النظام الإسلامى ١٤٥
— المبحث الأول : كيف نشأت سلطة الدولة فى النظام الإسلامى ١٤٨
— المبحث الثانى : مفهوم الدين الإسلامى وأثره بالنسبة لفكرة السلطة . ١٦١
— الفصل الثانى : نظرية السلطة العامة فى الفقه الإسلامى ١٦٩
— المبحث الأول : فكرة السلطة العامة فى كتابات الفقهاء المسلمين . ١٧٣
— المبحث الثانى : أساس السلطة العامة ١٨٧
— الفرع الأول : تقرير حق الأمر ١٨٧
— الفرع الثانى : من الذى يملك حق الأمر ٢٠٥
— المبحث الثالث : مضمون السلطة العامة ٢٢٣
— الفرع الأول : سلطة التشريع ٢٢٥
— المطلب الأول : مدى سلطة الأمة فى التشريع ٢٢٦
— المطلب الثانى : من الذى يمثل الأمة فى التشريع ٢٤٢

صفحة

— الفرع الثانى : سلطة التنفيذ ٢٥٢

— المطلب الأول : تولية الخليفة (رئيس الدولة) ٢٥٤

— المطلب الثانى : سلطة الخليفة ٢٩٥

— خلاصة الباب الثانى ٣٠٥

— الباب الثالث : المقارنة بين نظرية السيادة والنظرية الإسلامية فى سلطة الدولة . ٣٠٩

— الفصل الأول : من حيث أساس السلطة ٣١١

— المبحث الأول : أساس السلطة طبقا لنظرية السيادة ٣١٢

— المبحث الثانى : أساس السلطة طبقا للنظرية الإسلامية ٣٢٣

— الفصل الثانى : من حيث تقييد السلطة ٣٢٨

— المبحث الأول : موقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة . ٣٢٨

— الفرع الأول : السلطة مطلقة بغير قيود ٣٢٩

— الفرع الثانى : بعض محاولات تقييد السلطة ٣٣٨

— المبحث الثانى : تقييد السلطة فى النظرية الإسلامية ٣٥١

— الفرع الأول : القانون كقيد على السلطة ٣٥٢

— الفرع الثانى : الحريات والحقوق الفردية كقيد على السلطة ٣٦٦

— الفصل الثالث : من حيث ضمانات تقييد السلطة ٣٨٨

— المبحث الأول : الشورى ٣٨٩

	صفحة
— المبحث الثانى : الرقابة على الحكام وجزاؤها	٤٢٤
— الفرع الأول : الرقابة على الحكام	٤٢٥
— الفرع الثانى : جزاء الخروج على مبدأ الشرعية	٤٣٧
— خلاصة الباب الثالث	٤٣٤
— خاتمة الكتاب	٤٦٦
— المراجع	٤٧٣
— الفهرس	٤٩١

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٩٨٣ لسنة ١٩٧٧

الترقيم الدولى ٠ — ٥٣ — ٧٢٣١ — ٩٧٧

مطبعة حسان
٢٤١ شارع الجيش ـ ت ٨٣٣٥٤٠ القاهرة


Bibliotheca Alexandrina
0597304